

913.37
P58

92.968

LIBRARY OF THE

University of Vermont

Maria Loomis Fund

RENÉ PICHON

*Professeur de Première Supérieure au Lycée Henri IV
Maître de Conférences à l'École Normale Supérieure de Sèvres*

Hommes et Choses de l'Ancienne Rome

LE MARIAGE RELIGIEUX — LA LÉGENDE D'HER-
CULE — L'HISTOIRE SOCIALE D'UNE MONTAGNE
ROMAINE — UN PHILOSOPHE MINISTRE SOUS
L'EMPIRE ROMAIN — LES POLÉMIQUES DE SAINT
JÉRÔME — UN HISTORIEN DE ROME AU XIX^e S. :

M. GASTON BOISSIER

PARIS

FONTEMOING & C^{ie}, ÉDITEURS

4, RUE LE GOFF (5^e)

Hommes et Choses
de l'Ancienne Rome

RENÉ PICHON

Professeur de Première Supérieure au Lycée Henri IV,
Maître de Conférences à l'École Normale Supérieure de Sèvres.

Tome II

Hommes et Choses de l'Ancienne Rome

Le mariage religieux. — La légende d'Hercule.

L'histoire sociale d'une montagne romaine.

Un philosophe ministre sous l'empire romain.

Les polémiques de saint Jérôme.

Un historien de Rome au xix^e siècle :

M. Gaston Boissier.

PARIS

FONTEMOING & C^{ie}, ÉDITEURS

4, RUE LE GOFF (5^{me})

1911

Tous droits réservés.



AVANT-PROPOS

Cédant aux conseils d'amis, — sans doute trop indulgents, — je réunis ici quelques essais d'histoire romaine, écrits dans les courts intervalles que m'ont laissés des travaux d'une plus spéciale érudition. Trois d'entre eux ont paru dans la *Revue des Deux Mondes*, deux dans les *Annales du Musée Guimet*, un (partiellement) dans le *Journal des Savants* : ce m'est un premier et très agréable devoir de remercier les directeurs de ces recueils, MM. Francis Charmes, Emile Guimet, et René Cagnat, pour l'hospitalité qu'ils m'ont offerte.

Quoique distinctes les unes des autres, les cinq premières des études dont se compose ce volume

ont cependant, — ou me paraissent avoir, — une certaine unité, non seulement en ce que toutes se rapportent à l'antiquité latine, mais en ce que, dans toutes, je me suis efforcé d'appliquer la même méthode. Qu'il s'agît d'une croyance, d'une institution ou d'un individu, du mariage religieux, de la légende d'Hercule ou de la politique de Sénèque, j'ai tâché de considérer les objets dont je parlais, non dans leur définition statique, mais dans leur variation et évolution progressive.

On trouvera probablement assez artificiel le lien qui réunit à ces cinq chapitres d'histoire ancienne la biographie de M. Boissier. Je pourrais répondre qu'un homme qui comprenait si bien la vieille Rome lui appartenait autant qu'à la France du ^{xix}^e siècle : lui-même, je crois, sourirait à cette réponse sophistiquée et ne m'en voudrait pas de mon anachronisme. Mais la vérité, c'est que j'avais envers lui une dette de reconnaissante admiration, que je n'ai pas à payer publiquement ; c'est aussi qu'il ne me déplait pas de mettre à l'abri de son patronage cette série d'essais, écrits avec bien moins de talent que les siens, mais à peu près dans le même esprit. Il croyait à l'efficacité de ces ar-

cles de demi-vulgarisation, faits par les gens de métier pour les « honnêtes gens », comme l'on disait jadis ; il était convaincu que l'on rend service à la science historique, même la plus érudite, en maintenant ses communications avec le public lettré. Je le pense comme lui, et je souhaiterais que le présent volume pût en fournir la preuve.

29 avril 1911.

I

LE

MARIAGE RELIGIEUX A ROME

A ma femme.

Lorsque l'on examine le bilan de nos connaissances relatives à l'antiquité romaine, on s'aperçoit qu'elles sont assez inégalement réparties, et qu'elles ne sont pas toujours très abondantes sur les points où il nous serait le plus important d'être bien renseignés. Les historiens et les orateurs nous parlent de choses qui leur semblaient très considérables, et qui n'ont plus pour nous le même intérêt : ils nous entretiennent bien plus de politique ou de guerre que des faits habituels de la vie courante ; nous avons des détails sur les batailles et les traités, voire même sur

les institutions ; mais les mœurs, dans leur vitalité complexe et mouvante, nous échappent trop fréquemment. C'est le cas, par exemple, en ce qui concerne le mariage. Nous savons à peu près quelles en étaient les conditions légales et juridiques ; nous pouvons en décrire avec une exactitude suffisante les cérémonies consacrées à la réalité intime, l'âme, si je puis dire, en ce qui est plus difficile à ressaisir. A quelles conceptions, à quelles tendances ou croyances correspond la célébration de l'union conjugale ? sous l'influence de quelles idées et de quels sentiments se sont développés les rites nuptiaux ? comment, plus tard, ces idées et ces sentiments ont-ils évolué ? qu'est-ce que la société romaine, aux divers stades de son histoire, en a conservé et au contraire laissé périr ? Voilà des questions auxquelles il n'est pas très aisé de donner des réponses précises, parce que nous manquons de documents. Un Tite-Live ou un Tacite ne touchent pas à l'existence intime ; les auteurs dramatiques traduisent des pièces grecques, ce qui les rend peu propres à nous donner une idée exacte des mœurs romaines ; et les poètes sont pour la plupart du temps des célibataires, ce qui est une assez mauvaise condition pour apporter un témoignage autorisé sur le mariage. Il faut donc nous résigner à ignorer, — ou à supposer — beaucoup plus que nous ne le voudrions.

Cela est fâcheux, et aujourd'hui peut-être plu

que jamais. A l'heure où le mariage subit l'assaut de discussions si nombreuses et si hardiment passionnées, il serait très intéressant de bien connaître les origines d'une institution qui fait l'objet de tant de controverses. Or, ces origines, c'est à Rome qu'il faut les chercher. Qu'on l'envisage comme un contrat juridique ou comme une union morale, le mariage moderne est doublement latin. Les clauses légales qui le régissent rappellent, avec des modifications inévitables, celles qui furent jadis inscrites dans le droit prétorien. D'autre part les conceptions éthiques qui le dominent portent la puissante empreinte du christianisme, mais le christianisme lui-même a beaucoup conservé des habitudes de la société au milieu de laquelle il s'est organisé. Par le Code Civil comme par l'Eglise chrétienne, notre mariage vient de Rome ; il plonge ses lointaines et robustes racines dans le sol latin. C'est ce qui donne à l'étude du mariage romain un intérêt tout particulier, actuel en quelque sorte.

Pour cette étude, il est permis, je crois, de laisser de côté tout ce qui est strictement juridique : les conditions et conséquences du mariage sont énumérées avec bien assez de précision dans tous les manuels de droit romain et d'institutions romaines, et d'ailleurs la théorie systématisée, stéréotypée, qui trouve son expression dans des articles de loi, n'est jamais tout à fait

adéquate à la réalité vivante. Il est également superflu de décrire par le menu tous les détails de la cérémonie nuptiale : on peut les trouver fidèlement relevés, dans les dictionnaires d'antiquités, et je ne voudrais les retenir que dans la mesure où il nous est possible de les interpréter, de découvrir, en eux, quelque chose de plus profond qu'eux-mêmes. Par delà l'écorce superficielle et refroidie des formalités rituelles peut-on pénétrer jusqu'à l'intérieur, jusqu'aux croyances et aux sentiments qui ont créé, dans ce qu'il a de plus essentiel, le mariage romain ? je voudrais du moins l'essayer.

I

Il faut pour cela considérer d'abord la forme la plus ancienne de ce mariage, laquelle est, selon toute probabilité, la *confarreatio*. Quelques juristes de Rome et quelques érudits modernes ont pensé qu'elle n'était pas la première chronologiquement, mais leur opinion, généralement rejetée, me paraît insoutenable pour plus d'un motif. La *confarreatio*, jusqu'à l'époque impériale, a eu un caractère privilégié ; seuls les enfants issus des mariages de cette espèce pouvaient remplir certains sacerdoces, notamment celui du Flamine de Jupiter : une telle survivance est toujours une présomption de haute

antiquité ; elle prouve que l'usage qui ne subsiste plus que dans des cas exceptionnels a été jadis la règle générale. De plus, la *confarreatio* est un type de mariage exclusivement patricien, et, à l'origine, les patriciens seuls ont constitué la cité romaine. Enfin la *confarreatio* se distingue des autres formes d'union conjugale par un caractère religieux tout à fait spécial : or, chez tous les peuples, les institutions véritablement primitives sont toutes imprégnées de religion ; plus une coutume offre un aspect rituel nettement marqué, plus elle a de chances de remonter très loin dans le passé ; pour la sociologie moderne, comme pour la vieille langue latine, « antique » et « religieux » sont deux termes à peu près synonymes. Observons donc cette variété tout à fait archaïque du mariage qu'est la *confarreatio*, avant de descendre aux espèces plus récentes, et voyons comment le mariage va nous y apparaître.

Naturellement, comme cela a toujours lieu dans une société ancienne, l'amour et le mariage sont absolument distincts. De tous les éléments qui entrent en ligne de compte, le goût personnel des futurs époux est le plus négligé. L'homme peut contracter mariage à 14 ans, la femme à 12 ; mais les fiançailles, qui ont en fait (sinon en droit) une valeur presque aussi obligatoire que le mariage, les unissent beaucoup plus tôt : on cite des petites filles fiancées à un

an, et Octavie, la femme de l'empereur Néron fut fiancée à 7 ans, mariée à 11, et tuée par son mari à 20. Ce ne sont donc pas les époux qui marient : on les marie. Les chefs des deux familles concluent l'affaire ensemble. Sans doute au moment de la célébration du mariage, le consentement de la jeune fille est officiellement requis : mais il ne semble pas qu'en réalité elle le puisse refuser ; du moins n'en connaissons nous pas d'exemple. On s'explique, dès lors, les railleries que Sénèque et saint Jérôme lanceront plus tard contre cette institution qui enchaîne l'un à l'autre deux êtres qui ne se connaissent même pas : « On ne peut choisir sa femme, faut la garder telle quelle. Si elle est irascible, sottie, laide, orgueilleuse, si elle sent mauvais nous ne savons ses défauts qu'après la noce. Un cheval, un âne, un bœuf, un chien, une machine, une chaise, une coupe, un pot de terre ne s'achètent qu'après examen. Il n'y a que la femme qu'on ne montre pas ; elle n'aurait qu'à déplaire avant d'être prise ¹ ! »

Ces protestations satiriques ont été reprises souvent, dans toutes les sociétés où le libre choix de deux volontés n'est pas la base du mariage. Mais, quand il s'agit de Rome, il ne faut pas prendre au pied de la lettre la comparaison qu'elles supposent entre l'acquisition d'un

1. Sén., *De matrim.* (ap. Hier., *Adu. Iovinian.*, 1).

femme et celle d'un objet mobilier ou d'un animal. Il y a des peuples chez lesquels on achète une femme, comme on achète un esclave ou une bête de somme ; mais à Rome il en est tout autrement, même aux temps les plus reculés que nous puissions atteindre. D'abord la femme est dotée, et non pas vendue, ce qui ne laisse pas que d'établir une notable différence. En outre, de ce qu'elle ne se marie pas librement, il ne s'ensuit pas qu'elle soit privée de toute liberté dans le mariage. On s'y est quelquefois trompé : sous prétexte que le même mot désigne la puissance du chef de famille sur sa femme, sur ses enfants, sur ses esclaves et sur ses biens, sous prétexte que la femme est « dans la main » de son mari, *in manu mariti*, on l'a crue complètement asservie par le pacte nuptial. Cela n'est qu'à moitié vrai. Sans doute la femme appartient à son mari, comme, étant fille, elle appartenait à son père, dont les droits sont pour ainsi dire transportés à l'époux. Elle n'héritera plus de son père ; elle ne participera plus au culte de sa famille originelle ; elle perdra même son nom, pour prendre celui de son mari ; elle deviendra en quelque sorte « la fille » de celui-ci, *filiae loco*. Mais elle ne sera pas désarmée devant lui. Il ne pourra la punir qu'assisté du tribunal familial tout entier (du moins pour les peines graves). Il ne la répudiera que dans des cas strictement déterminés (si elle est coupable

d'empoisonnement, d'adultère, de suppositif d'enfant, ou d'usage de fausses clefs). S'il la répudie sans qu'elle ait commis une de ces fautes, ou s'il cède à quelque autre les droits qu'il a sur elle, il sera puni, non seulement par la restitution de la dot, mais par la sanction la plus terrible que connaisse la société romaine primitive : une sanction religieuse : il sera dévoué aux dieux infernaux, *sacer esto*. La femme est donc bien, si l'on veut, la propriété de l'époux, mais une propriété d'un genre spécial, dont on ne peut ni se défaire à volonté, ni abuser librement parce qu'elle est préservée par des interdictions légales ou sacrées.

Et ceci nous amène à concevoir comme il sied le mariage romain primitif : ce n'est ni une union sentimentale, ni un contrat d'acquisition, c'est une initiation religieuse. Beaucoup plus tard, dans le *Digeste*, le jurisconsulte Modestinus en donnera cette définition admirable : « le mariage est l'union de l'homme et de la femme, leur association pour toutes les choses de la vie, leur mise en commun de tout droit divin ou humain », *coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, diuini et humani iuris communicatio*. Mais à l'époque la plus ancienne, c'est le « droit divin » surtout qui importe. L'effet du mariage est d'introduire au foyer du mari une femme qui sera sa compagne dans les actes du culte domestique, et qui, chose plus essentielle

encore, assurera la perpétuité de ce culte par les enfants qu'elle mettra au monde. Un acte qui a des conséquences religieuses d'une si haute gravité ne peut être lui-même qu'un acte religieux, et, de fait, tous les détails de la célébration du mariage sont autant de rites d'une cérémonie sacrée. Les preuves en sont innombrables ; j'en citerai seulement quelques-unes. Comme tous les actes du culte, le mariage est interdit à certains jours, en particulier aux jours où l'on redoute l'influence maléfique des morts (les Lémuries, les *dies parentales*, les trois jours où est censée ouverte l'entrée des enfers). La fête s'ouvre par une prise d'auspices, se continue par une prière, puis par un sacrifice, et se termine par la manducation d'un gâteau sacré. La toilette même de la fiancée est soumise à des obligations rituelles : elle doit porter une robe d'une certaine couleur, — blanche, — et d'un certain tissu, — un tissu à fils verticaux ; elle doit avoir la tête couverte d'un voile, analogue à celui qui est en usage dans les purifications ou les initiations aux mystères ¹ ; et sous ce voile, les bandelettes qui ornent son front, — ces mêmes bandelettes qui sont les signes consacrés des prêtresses ou des victimes offertes aux dieux, — partagent ses cheveux en tresses dont le nombre n'est pas laissé à son libre choix ; il y en a six, nombre

1. Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 299.

mystique et divin... Je n'insiste pas là-dessus, la nature religieuse de la cérémonie nuptiale ayant été admirablement mise en lumière dans la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, et reconnue également par tous les historiens. La chose n'a d'ailleurs rien d'étonnant, ni rien qui soit propre à Rome : l'incompréhensible serait qu'en une société primitive le mariage n'eût pas été essentiellement religieux.

Voici au contraire un trait qui ne se rencontre pas chez tous les peuples, et qui, si je ne me trompe, n'a pas été bien nettement signalé jusqu'ici. Un acte religieux, — un sacrifice, une offrande, une prière, — s'adresse en général à un seul dieu, ou à un groupe de divinités strictement déterminé. Par exemple, en prenant dans un sens rigoureux la théorie de Fustel de Coulanges, on devrait s'attendre à ce que tout, dans le mariage, gravitât autour de la divinité du foyer ; et précisément Fustel, un peu trop systématiquement préoccupé du culte domestique, de l'adoration du feu et des ancêtres héroïsés, n'a guère vu dans la cérémonie nuptiale que ce qui pouvait s'y rapporter. Mais, quand on examine sans parti pris les divers rites du mariage romain, on voit qu'ils concernent des divinités assez différentes les unes des autres, et que par suite ils forment un ensemble assez complexe. Peut-être étaient-ils plus homogènes à l'origine ; mais, aussi haut que nous pouvons remonter, la fête conjugale

nous apparaît comme un composé de plusieurs cultes, entre lesquels la synthèse a dû se faire de bonne heure, puisque nous n'apercevons aucun vestige d'un état de choses plus ancien.

Pour nous en rendre compte, suivons, heure par heure, la journée d'une fiancée romaine, en tâchant d'expliquer chacun des actes qu'elle accomplit.

J'ai parlé tout à l'heure du *flammeum*, du voile qu'elle met sur sa tête le matin de la cérémonie ; ce voile, comme le nom l'indique, est d'une couleur qui se rapproche du rouge ¹. Déjà, la veille au soir, elle a enfermé ses cheveux dans une résille rouge également, *reticulum*. Le rouge n'est pas la couleur la plus habituellement exigée dans les cérémonies du culte ; ce serait plutôt le blanc : mais il y a un dieu tout au moins à qui cette couleur est consacrée, c'est le dieu Mars ². Il peut sembler étrange de prononcer son nom à propos du mariage, parce que, dans les classifications qui, à une époque postérieure, ont essayé de

1. Dans l'Église arménienne, les fiancés sont encore couverts d'un voile rouge.

2. C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'usage de l'étendard rouge élevé au Champ de Mars pour réunir l'armée romaine. L'emploi d'un morceau d'étoffe d'une couleur déterminée est, chez tous les peuples primitifs, un des moyens usuels pour proclamer le « tabou », la consécration d'un lieu. Hisser l'étendard rouge, c'était déclarer que la plaine se trouvait vouée au dieu Mars pour l'accomplissement d'un acte qui, politique ou militaire, était avant tout religieux. — Nos révolutionnaires, en acclamant le drapeau rouge, ne se doutent pas de sa signification primitive.

mettre un peu d'ordre parmi les traditions mythologiques, Mars a été, si j'ose dire, étiqueté « dieu de la guerre ». Mais à l'origine, s'il est « dieu de la guerre », il est bien autre chose encore : dieu de l'agriculture, dieu de la fécondité, etc. ; les attributions des différentes divinités ne sont pas encore réparties avec cette rigueur artificielle qui sera de mise plus tard. Chez les Sabins, c'est-à-dire dans une des races qui ont contribué à former la population ancienne de Rome, Mars était vénéré comme le dieu du mariage, et son union avec la déesse Nerio était regardée comme le prototype des unions humaines : Tite-Live y fait allusion dans la prière qu'il suppose prononcée par Hersilia, l'épouse de Romulus, lors de l'enlèvement des Sabines. Il n'y a donc nulle invraisemblance à supposer que la résille rouge et le *flammeum* sont des indices d'une adoration de Mars.

Les cheveux de la jeune femme, ai-je dit aussi, sont partagés en six tresses : mais ils ne sont pas peignés à l'aide d'un instrument ordinaire. On s'est servi ce jour-là d'un fer de lance aiguisé en forme d'aiguille, la *hasta caelibaris*. On a beaucoup écrit, dès l'antiquité, sur ce fer de lance : certains auteurs ont prétendu qu'il devait, pour avoir toute sa valeur, être retiré du corps d'un gladiateur frappé mortellement, ce qui est évidemment une superstition de la basse époque, greffée sur un usage très ancien. De cet

usage même, on a donné des raisons multiples : la femme doit être aussi intimement unie à son époux que la lance au corps du blessé ; les femmes sont consacrées à Junon de Cures (*quiris* signifiant lance) ; la femme doit enfanter des enfants courageux ; la lance symbolise le commandement, et le mari commande à la femme ¹. Parmi ces explications, il faut naturellement éliminer celles qui, par leur caractère abstrait et philosophique, s'écartent de l'esprit des religions primitives. En réalité la *hasta caelibaris* est un signe de consécration à la *Juno hastata* dont nous parlent d'autres textes, Junon jouant d'ailleurs un rôle essentiel dans toute la cérémonie conjugale.

Outre le *flammeum* et les bandelettes, la parure de la fiancée comporte encore une couronne de fleurs, lesquelles ont dû être cueillies par sa propre main. Ce serait mal connaître les habitudes de ces époques reculées que de voir, dans cette dernière prescription, un symbole de la simplicité, exempte de luxe, qui sied à une jeune femme. On se tromperait également en croyant que la couronne de fleurs n'est qu'une parure. Les fleurs, comme les arbres, comme certains animaux et certaines pierres, sont des objets sacrés. S'en couvrir est donc un moyen de se sanctifier, de se conférer à soi-même une dose

1. Prisc., p. 631 P.

plus élevée de force surnaturelle; et c'est pour-quoi il faut que la jeune fille ait cueilli elle-même ces fleurs : en passant par l'entremise d'une main étrangère, elles perdraient un peu de leur efficacité mystique.

Ainsi ornée, la fiancée sort de la chambre virginal, et est amenée à son futur époux. Elle lui est amenée, non par son père ou sa mère, mais par une matrone appelée *pronuba*. Ce mot est significatif : c'est une des épithètes de Junon. La matrone est donc ici une prêtresse, on peut même dire une incarnation de Junon. — Il faut que cette matrone, pour être apte à remplir son office, n'ait été mariée qu'une seule fois : reconnaissons là tout autre chose qu'une vague préférence sentimentale; ne nous bornons même pas à dire, comme on l'a fait, que l'intervention d'une veuve remariée serait un présage fâcheux pour l'avenir du nouveau couple; il y a ici quelque chose de plus. Suivant les anciens, les secondes noces sont une déchéance : une femme mariée plusieurs fois est, si l'on peut dire, « disqualifiée » pour jouer un rôle religieux. La *pronuba* doit être *uniuira* comme la vestale doit être vierge, comme le *rex sacrorum* doit être patricien : ce sont des conditions d'intégrité requises pour exercer un sacerdoce. — En présence de cette *pronuba*, la fiancée donne sa main au jeune homme, et ceci encore est un acte rituel. La main droite est le symbole matériel de la foi, à telles ensei-

gues que *dextra* et *fides* sont souvent synonymes dans les formules archaïques. Cette idée de la valeur sacrée de la main, — idée dont la légende de Mucius Scaevola est une lointaine déformation, — se retrouve, moins altérée, dans les rites nuptiaux qui ont persisté jusqu'à nos jours.

Aussitôt après le *dextrarum iunctio*, le prêtre qui, dès le matin, a pris les auspices adresse une prière à certains dieux, et les fiancés leur offrent des fruits en même temps. Quels sont ces dieux ? Plutarque cite Jupiter, Junon, Vénus, Diane, et la Persuasion ; mais c'est là une formule liturgique de date récente, qui décèle l'influence des cultes grecs ¹. Plus anciennement, on invoquait Jupiter, Junon, la Terre ², Picumnus et Pilumnus. La présence de Jupiter dans cette liste se comprend sans peine, non seulement parce que c'est le dieu souverain, mais parce que Jupiter, époux de Junon, participe à son rôle de protection nuptiale. L'hommage rendu à la Terre (ou à Cérès) a son analogue en Grèce, où Déméter préside aux unions conjugales ³ : peut-être y a-t-il une assimilation confuse entre la fécondité terrestre et la fécondité humaine ; d'ailleurs, chez un peuple agricole, la déesse Terre a dû être une des divi-

1. Il n'est pas sûr que la Persuasion ait jamais été adorée à Rome comme en Grèce.

2. Plus tard Tellus fut remplacée par Cérès.

3. Virgile, en mettant l'union de Didon et d'Enée sous la protection de Junon, Apollon, Bacchus et Cérès, combine le culte grec et le culte latin.

nités primordiales. Picumnus et Pilumnus nous sont fort mal connus : à un certain moment, ils ont été des dieux agricoles, eux aussi, le dieu des engrais et celui du pilon à broyer le grain ; mais auparavant ils semblent bien avoir été des dieux-oiseaux, le pivert et la huppe, et à ce titre la mention qui en est faite le jour des noces rattacherait les rites nuptiaux à de très vieux cultes tolémiques.

Tout à l'heure nous trouvions une oblation non sanglante ; voici maintenant un sacrifice : les futurs époux immolent un bœuf ou un porc. Il paraît bien que cette coutume s'est introduite à une date relativement récente, et cela s'accorde avec l'évolution qu'on a cru remarquer dans la religion romaine en général : d'abord champêtre et inoffensif, elle n'aurait revêtu un caractère sanglant que plus tard, au contact des Etrusques ; c'est alors, par exemple, que l'haruspicine aurait remplacé l'inspection du vol des oiseaux. Mais tout cela est assez hypothétique, et en tout cas le sacrifice, s'il est postérieur à l'oblation végétale, ne l'a pas fait disparaître ; il s'y est juxtaposé, rendant ainsi plus complexe l'accomplissement de la cérémonie totale.

Vient ensuite le repas chez le père de la femme, repas qui, dans la suite, est devenu une pure et simple réjouissance, mais qui, au début, était certainement un festin sacré. Et après ce repas, c'est-à-dire très tard dans la journée, à

la tombée de la nuit, la femme est conduite chez son mari. C'est la seconde partie de la fête, la *domum deductio*, dont bien des détails sont pour nous énigmatiques. Quelle est, par exemple, la vraie nature des « vers fescennins », de ces vers si libres, et même obscènes, que l'on chantait en accompagnant le cortège ? Il est à peu près sûr que leur nom vient de *fascinum*, et non, comme l'ont prétendu des grammairiens latins, de la ville étrusque de Fescennia ; mais cette étymologie laisse encore le champ libre aux conjectures : ces chants se rapportaient-ils à la fécondité, ou à la puissance magique, au « mauvais œil », dont le nom latin, *fascinatio*, dérive du même mot ? — Qu'était, d'autre part, ce cri de *talasio* ou *talassio* que l'on poussait à fréquentes reprises ? Les érudits anciens ont accumulé là-dessus les hypothèses saugrenues ; il y en a même un qui reconnaît dans cette exclamation purement latine un dérivé du grec *θάλασσα* ! — Pourquoi enfin jetait-on des noix sur le passage de la noce ? parce que les noix, dit l'un, servent aux jeux des enfants, et qu'en les jetant, on marquait que les époux sortaient de l'enfance pour entrer dans la vie sérieuse : explication beaucoup trop savante pour être primitive. Selon d'autres, les noix seraient un symbole de fécondité ; selon d'autres encore, ce serait une nourriture destinée à apaiser la faim des mauvais esprits qui rôdent sans cesse, et à conjurer par

là leur malice. Cette dernière vue a l'avantage de s'accorder avec les superstitions populaires encore vivaces en d'autres pays. Mais pourquoi des noix plutôt que d'autres aliments? Il est bien possible qu'il faille reconnaître ici un vestige du culte du noyer, — de même que les torches portées par les enfants pour éclairer le jeune couple, (torches qui sont des branches de pin à l'exception d'une, formée par un rameau d'aubépine), nous révèlent la valeur religieuse de ces arbres ou arbustes.

En arrivant à la maison qui désormais sera sa demeure, la fiancée commence par rendre à la porte de cette maison un hommage qui nous paraît assez singulier : elle enduit les montants de cette porte, ou d'huile, ou de graisse de loup ou de porc, et les frotte avec de la laine. Rappelons-nous que la porte, comme le foyer, comme le pilier, est dans les civilisations primitives l'objet d'un véritable culte, et nous comprendrons alors ce geste bizarre. Il se peut aussi qu'on doive tenir compte des substances qui y sont utilisées : user de graisse de loup ou de porc pour oindre un objet, c'est le consacrer en quelque sorte au loup et au porc, qui sont deux animaux sacrés dans la Rome primitive. — Je ne sais si l'on ne doit pas expliquer par la raison que j'invoquais tout à l'heure le rite qui a été tant de fois commenté, et qui veut que la nouvelle épouse soit soulevée par son mari pour franchir

le seuil. Les uns ont vu là un symbole de la pudeur de la jeune fille, qui ne doit pas avoir l'air de venir librement chez un homme ; d'autres, une survivance du mariage par enlèvement ; d'autres, une précaution pour que la femme ne heurte pas du pied le seuil de la maison, ce qui serait de mauvais présage. Ne pourrait-on pas dire que le seuil est sacré comme la porte, que seuls les initiés peuvent le toucher impunément, et que la jeune femme, encore profane par rapport à la religion de son mari, ne peut s'exposer à ce contact sans commettre un sacrilège ?

C'est en effet auprès du foyer de l'époux qu'elle va recevoir l'initiation définitive : on lui présente l'eau et le feu, l'eau lustrale et le feu domestique, objets d'une telle importance religieuse que, chez les Romains, excommunier quelqu'un, c'est lui interdire l'eau et le feu. Et enfin, assis sur deux sièges jumeaux, qui sont recouverts d'une toison de brebis, les mariés mangent ensemble le gâteau de farine d'épeautre qui donne son nom à la *confarreatio*. Nous retrouvons là, d'une part, le sacrifice du mouton, rite pastoral, et d'autre part la manducation solennelle du pain, rite agricole, les deux formes d'oblation que nous avons observées un peu plus haut, et dont l'union se manifeste sans cesse dans la religion romaine.

Nous n'irons pas plus avant, et nous négligerons les divinités d'une espèce hardiment natu-

raliste qui président à l'union charnelle. Même en les laissant dans l'ombre, que de dieux différents, et que d'objets divins nous avons déjà rencontrés ! Culte des grands dieux qui nous sont connus par la mythologie, Junon, Jupiter, Mars, Cérès ; culte des animaux, loup, bœuf, porc, mouton, oiseaux ; culte des plantes, fleurs et fruits, épis de blé, noyer, pin, aubépine ; culte des choses inanimées, seuil ou porte : toutes les parties de la religion romaine sont représentées dans cette cérémonie. Et cela, d'après les idées du temps, lui imprime une marque éminente. Un acte auquel sont associées toutes les forces du monde divin, acquiert de ce fait un prestige tout à fait auguste, une puissance sanctifiante d'une intensité incomparable. Plus l'analyse nous fait apparaître le caractère composite des rites nuptiaux, plus nous comprenons quelle devait en être, aux yeux des Romains, l'efficacité sacrée.

Ajoutons que l'Etat les revêt de son autorité. Dans la *confarreatio*, ce ne sont pas des prêtres quelconques qui prennent les auspices, c'est le Grand Pontife et le Flamme de Jupiter, c'est-à-dire ceux qui exercent deux des sacerdoces publics les plus importants. D'autre part, la *dextrarum iunctio*, qui traduit le pacte de consentement mutuel, a lieu devant dix témoins, qui représentent les dix subdivisions du patriciat : par l'entremise de ces témoins, c'est la société

patricienne entière qui assiste au mariage de deux de ses enfants, l'enregistre, le sanctionne. Enfin, si la *confarreatio* proprement dite s'accomplit au foyer, qui est comme le temple de la famille, elle est précédée de sacrifices qui se célèbrent dans les temples de la cité. Le mariage n'est donc pas chose strictement domestique et privée ; l'Etat, y ayant un intérêt, y prend une part directe. Ainsi s'accroît encore la « majesté » de l'union contractée dans de telles conditions : rien ne lui manque des consécrationes religieuses ni des investitures sociales ; elle a autour d'elle, comme garants, tous les dieux et tous les hommes.

II

Cette dignité éminemment vénérable du mariage par *confarreatio* est la cause de l'espèce d'attrait qu'il exerça sur les classes inférieures, et qui se traduisit par la création d'autres types conjugaux. La *confarreatio*, comme on l'a vu, était le privilège des patriciens, les seuls qui eussent une religion domestique, un culte du foyer et des ancêtres. Les unions plébéiennes ne pouvaient avoir le même caractère sacré. Aussi les patriciens professaient-ils envers elles le dédain le plus superbe : ce n'étaient, suivant eux, que des accouplements formés au hasard,

comme ceux des bêtes, *conubia promiscua, more ferarum*. Les plébéiens acceptaient du reste cette opinion insultante : de bonne foi, ils se croyaient inférieurs sur ce point comme sur tous les autres ; les rites, dont les nobles gardaient le monopole et entretenaient le mystère, leur inspiraient un respect apeuré. Quand ils commencèrent à forcer les portes de la cité, ils souffrirent de cette déchéance ; ils voulurent rivaliser avec ceux qui les avaient si insolemment méprisés, avoir, eux aussi, des mariages réguliers, *iustae nuptiae*. Il ne leur était pas licite d'employer la *confarreatio* : ils eurent donc recours à des équivalents approximatifs. Ce qu'il y avait de plus auguste dans la vieille société romaine, après les rites religieux, c'était le droit de propriété, qui d'ailleurs, tout à fait au début, était placé lui aussi sous la sauvegarde de la religion. On appliqua au mariage la procédure suivie pour l'acquisition de la propriété, ou plutôt les procédures, car il y en avait deux : on pouvait devenir propriétaire par achat ou par usage, et de même on put acquérir la puissance maritale par achat ou par usage. Dans le premier cas, celui de la *coemptio*, le père de la jeune fille faisait à l'époux une vente fictive de son autorité paternelle, et cette vente, comme celle des biens ordinaires, se consommait par les formalités requises, par la monnaie et le poids, *per aes et libram*, avec l'entremise d'un arbitre ou

libripens, et en présence de témoins en nombre déterminé. Dans le second cas, celui de l'*usus*, la femme devenait la propriété de son mari par un an de cohabitation. Par l'un ou l'autre de ces deux moyens, l'époux acquérait la *manus*, qui, dans la *confarreatio*, résultait immédiatement de l'acte religieux. Il pouvait y avoir d'ailleurs, et il y eut effectivement, des mariages sans acquisition de la *manus*, mais les deux types que je viens de décrire sont intéressants parce qu'ils révèlent un effort pour s'approcher de la *confarreatio* aussi près que cela est possible pour des non-patriciens, pour des profanes. Cette intention s'affirme également dans la ressemblance des cérémonies extérieures. Ceux qui se marient par *coemptio* ou par *usus* sont obligés, cela s'entend, de renoncer à ce qui est la partie essentielle de la *confarreatio*, la manducation en commun du gâteau d'épeautre ; mais, à part cela, — et à part une diminution dans le nombre des témoins ¹, — la fête conjugale se déroule suivant la même formule. Ces deux variétés de mariage ont beau être d'origine plébéienne et laïque, — laïque en ce sens que le droit de l'époux n'y résulte pas de l'accomplissement d'un rite : — malgré cela, on met une sorte de point d'honneur à les calquer, aussi fidèlement qu'on

1. Cinq témoins dans la *coemptio*, au lieu de dix dans la *confarreatio*.

le peut, sur le mariage religieux et patricien.

Assez vite, d'ailleurs, cette répartition des divers types matrimoniaux entre les diverses classes sociales cesse de subsister : non pas que les plébéiens soient admis à la *confarreatio* (cela serait un sacrilège), mais ce sont les patriciens qui recourent à la *coemptio* et à l'*usus*. La *confarreatio* reste patricienne de nature : seulement elle n'existe plus ; elle devient chaque jour plus rare ; à l'époque classique, ce n'est guère qu'un vague souvenir. Lorsque le patriciat perd son vieil esprit conservateur et religieux, il renonce à ce rite, que ses voisins lui enviaient comme un honneur, et qui lui pèse, à lui, comme une charge. C'est que la *confarreatio*, malgré tout, se distingue un peu des autres formes conjugales ; elle s'en distingue par des traits qui la rendent plus gênante : elle est plus solennelle, plus compliquée, et surtout elle produit des effets plus durables, presque indélébiles. — Nous touchons ici à la question du divorce, une de celles sur lesquelles les historiens de Rome ont émis le plus d'opinions divergentes.

On a souvent répété, sur la foi d'un texte assez obscur d'Aulu-Gelle, que le premier divorce avait été celui de Sp. Carvilius Ruga, vers l'an 230 avant notre ère. Rien n'est moins certain : il semble qu'en réalité Carvilius Ruga soit simplement le premier qui ait réussi à divorcer sans rendre la dot, ce qui fait honneur à son ingénio-

sité, mais ce qui ne tranche pas la question. Cicéron cite une disposition de la Loi des XII Tables relative au divorce. Avec Plutarque, nous remontons encore plus haut : à l'en croire, une loi de Romulus aurait autorisé le mari à répudier sa femme dans des cas déterminés, et beaucoup d'historiens en ont conclu que la législation primitive, celle que symbolise pour nous le nom du fabuleux Romulus, admettait le divorce lorsque la femme s'était rendue coupable de certaines fautes. C'est peut-être discutable, et voici qui me met en défiance. Dans le droit que nous connaissons, le Flamme de Jupiter, qui doit être issu d'un mariage par *confarreatio*, ne peut pas répudier son épouse : n'est-ce pas une survivance restreinte d'une prohibition jadis plus générale ? Quoi qu'il en soit, si, à l'époque primitive, le mariage religieux n'a pas été indissoluble, du moins a-t-il été très difficile à dissoudre. Non seulement il fallait que la femme eût commis des délits caractérisés, non seulement il fallait que le mari eût pour lui l'approbation du tribunal domestique, mais il y avait, pour sortir de cette union comme pour y entrer, une cérémonie obligatoire, la *diffarreatio*. En quoi consistait-elle ? nous l'ignorons ; le terme indique qu'elle était l'inverse du rite nuptial, et nous savons qu'elle était accompagnée de formules liturgiques « effrayantes, étranges, et odieuses », d'une sorte d'imprécation ou d'ana-

thème. Pour des imaginations naïves, un moyen aussi impressionnant devait paraître très dangereux à utiliser, et l'on ne devait y recourir qu'en cas de nécessité extrême. Les facilités de rupture sont bien plus grandes dans la *coemptio* et l'*usus*. Le mari qui a acheté fictivement sa femme n'a qu'à la revendre fictivement, sans mettre en jeu l'appareil imposant et terrible de la religion. Dans l'*usus*, c'est encore plus simple : pour peu que la cohabitation ait été interrompue pendant trois nuits par an, la femme ne tombe pas « dans la main » de son mari, et par conséquent il est aisé de lui rendre une liberté qu'elle n'a pas même perdue. On comprend que des patriciens chez lesquels s'est affaibli le sens de la tradition familiale, qui ne subordonnent plus comme autrefois leurs goûts personnels à l'intérêt de leur maison, soient tentés de préférer ces formes de mariage plus commodes, moins menaçantes pour leur indépendance.

Autre différence. Dans les premiers temps de l'histoire romaine, si quelques textes nous parlent de la faculté de répudiation pour le mari, rien ne nous dit que la femme ait possédé le même droit. Cela se comprend. L'acte religieux l'a à la fois associée et subordonnée à son mari : les droits que cet acte a pu lui conférer ne sauraient être invoqués par elle contre l'union qui en est résultée. Elle est légitimement fondée, tant qu'elle ne s'est pas exposée à la déchéance

par sa propre faute, à réclamer la persistance du mariage : rien ne l'autorise à en demander la dissolution. — Dans la *coemptio*, au contraire, le père qui a « vendu » sa fille peut poursuivre la rescission de la vente ; et par analogie, si la femme est sortie de tutelle avant son mariage, la même faculté lui est reconnue. Dans l'*usus*, le bénéfice du *trinoctium* peut être exploité aussi bien par la femme que par le mari. En fait, à partir du moment où ces deux espèces de mariage prévalent sur l'antique *confarreatio*, les divorces se multiplient, mais l'initiative semble venir surtout des femmes. Les maris, même ceux qui se plaignent le plus de la vie conjugale, comme ceux que nous voyons dans les comédies de Plaute, aiment encore mieux garder leur femme pour garder la dot. Les femmes, par contre, ont sans cesse à la bouche le mot de divorce : dès qu'on résiste à leurs caprices, elles songent à ce remède devenu si banal ; et tantôt, par une sorte de chantage, elles terrorisent et asservissent leurs maris ; tantôt elles passent des paroles aux actes, et les unions se défont aussi aisément qu'elles se sont faites. A la fin de l'époque républicaine, on divorce à volonté, pour n'importe quel motif. Autant le vieux mariage religieux s'était montré, sinon indestructible au sens strict du mot, du moins solide et résistant dans la plupart des circonstances, autant les formes nouvelles, qui en ont bien conservé

l'apparence extérieure, mais non le principe essentiel et la croyance fondamentale, s'avouent impuissantes à arrêter le flot de la fantaisie individuelle et de la sensualité débordante.

Il est superflu de rappeler ici les plaintes et les sarcasmes qu'à fait naître cette épidémie de divorces. Tout le monde a entendu citer les exemples typiques de la fille de Cicéron et de celle d'Auguste, trois fois mariées l'une et l'autre. Tout le monde se souvient des vers de Juvénal contre les femmes qui trouvent le moyen d'avoir huit époux en cinq ans, de la boutade où Sénèque prétend que les femmes désormais comptent les années, non plus par les noms des consuls, mais par ceux de leurs maris. Je me demande même si tout cela n'est pas trop connu. A répéter complaisamment ces bons mots et ces anecdotes amusantes, ne risquons-nous pas de prendre une idée inexacte de la société romaine? Il y avait certainement, à l'époque de César, d'Auguste et de Tibère, beaucoup d'hommes et de femmes, — de femmes surtout, — qui usaient du divorce à cœur joie. Mais il y avait aussi de bons maris et de bonnes épouses. Seulement, ceux-là, nous les ignorons, et nous ne pouvons pas ne pas les ignorer. Les historiens ne nous parlent des faits de la vie privée que lorsqu'ils font un bruit exceptionnel; ils n'interrompraient pas leur récit pour nous parler de ménages tranquilles et réguliers. Les avocats ne nous entretiennent, par défini-

tion, que des gens qui ne s'accordent pas entre eux, qui se reprochent mutuellement des fautes plus ou moins scandaleuses. Les moralistes et satiriques, de leur métier, sont portés à voir surtout le mal pour pouvoir le flétrir ou le railler. Les braves gens, comme les peuples heureux, n'ont pas d'histoire; c'est à peine si de temps en temps un hasard les fait sortir de l'ombre et nous remémore leur existence. Il faut saisir avec empressement ces rares occasions, et c'est ce que je voudrais faire pour quelques textes, où il me semble que nous voyons assez bien la persistance, en un siècle corrompu, de l'ancienne et forte conception du mariage.

L'un de ces textes nous est fourni par un poète chez qui l'on ne s'attendrait guère à le trouver, étant donnée sa réputation de sensualité licencieuse : c'est l'épithalame composé par Catulle pour les noces de Manlius et de Junia ¹, fort jolie pièce, d'un rythme gracieux et rapide, remplie de détails pittoresques empruntés aux fêtes conjugales, très souple de ton et très variée d'intérêt. Au début, vient une élégante description du dieu Hymen, que le poète imagine revêtu du costume nuptial, la tête ceinte de fleurs, et ses pieds blancs chaussés de brodequins dorés; puis un portrait de la jeune fiancée, comparée à « un myrte brillant, aux rameaux fleuris, que les di-

1, Cat., LXI.

vines hamadryades font croître en le nourrissant d'humide rosée ». Plus loin, nous assistons au contraire à une scène réaliste : ce sont des plaisanteries adressées au mari et à son esclave favori, plaisanteries assez libres, où l'on trouve un écho du « divertissement fescennin, » *fescennina iocatio*.

Mais entre les deux, au centre pour ainsi dire du poème, il y a quelques strophes d'un accent tout autre, où l'on sent que le poète a compris tout ce que représente de sérieux, de grave, d'austère même, l'union de deux nouveaux époux. « C'est toi, dit-il à l'Hymen, c'est toi qui amènes entre les mains de l'ardent jeune homme la jeune fille enlevée aux bras maternels... Sans toi, Vénus ne peut jouir d'aucun plaisir avoué par l'honneur ; mais elle le peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? Sans toi, aucune maison ne peut se créer d'enfants, aucun père s'appuyer sur une postérité ; mais cela se peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? Un Etat qui ne te rend pas de culte ne peut donner des chefs à son territoire ; mais il le peut si tu le veux : qui oserait se comparer à un dieu comme toi ? » On peut reconnaître, dans cette triple invocation, bien autre chose qu'une amplification banale : d'une strophe à l'autre, la pensée du poète devient plus imposante, son horizon s'élargit. Il ne songe d'abord qu'à l'union amoureuse des deux individus, bien

que déjà il ait soin d'insister sur la dignité nouvelle qu'elle prend une fois sanctionnée par l'Hymen. Mais bientôt, se rappelant la formule consacrée, qu'on se marie « pour avoir des enfants », *liberum quaerendorum* ou *creandorum causa*, il affirme la haute importance du pacte conjugal, non plus seulement pour Manlius lui-même ou pour Junia, mais pour la race, pour la tradition dont ils sont les héritiers et les continuateurs : l'individu est ici absorbé dans la famille. Et la famille, à son tour, est absorbée dans la patrie : se marier est un devoir envers l'Etat, auquel il faut fournir les citoyens qui lui sont nécessaires ; ou plutôt le poète ne dit pas « des citoyens », mais « des gouvernants, des dirigeants », *praesides* ; le mot, à cette place, montre très bien le sentiment du devoir en quelque sorte professionnel, encore vivace malgré tout dans l'aristocratie latine.

Vers la fin du poème, cette idée des fins sociales du mariage revient encore, et se mêle de la plus heureuse façon aux exhortations amoureuses. « Il serait plus aisé, dit Catulle aux jeunes époux, de dénombrer les grains de la poussière ou les astres qui étincellent au ciel que de compter vos baisers. Aimez-vous à votre gré, et bientôt donnez-nous des enfants. Il ne faut pas qu'un si vieux nom reste sans enfants ; il faut qu'il se renouvelle sans cesse sur la même souche. » Je connais peu de pièces d'une inspi-

ration plus savoureuse que ce chant nuptial, où s'associent tant de fougue passionnée et tant d'élévation morale et patriotique. Et que ces pensées si nobles, dans un jour de réjouissances surtout mondaines, soient venues à l'esprit d'un poète aussi libre que Catulle, cela prouve, à mon avis, que le souvenir du vieux mariage patricien, des grands intérêts qu'il symbolisait, des vertus qu'il exigeait, n'était pas encore disparu des âmes frivoles de cette époque.

En regard de cette œuvre, pleine de jeune et robuste allégresse, la poésie latine nous offre une image plus triste, mais non moins significative : je veux parler de l'éloge funèbre composé par Properce pour Cornelia, femme de L. Aemilius Paullus, et belle-fille d'Auguste ¹. C'est une des œuvres les plus émouvantes de ce poète, si profond malgré son apparente obscurité ; c'est surtout une de celles qui nous peignent sous le jour le plus respectable les mœurs de la noblesse au début de l'ère impériale. Cornelia est censée parler elle-même, suivant un usage fréquent dans les épitaphes, et plaider sa cause devant le tribunal des enfers. Elle commence, et ceci est très romain et très patricien, par vanter l'illustration de ses aïeux : les Scipions, vainqueurs de Carthage et de Numance, et les Scribonii Libones, « deux maisons, dit-elle, appuyées sur des

1. Prop., IV, 11.

titres glorieux ». Mais très vite elle arrive à parler de son mariage. « Bientôt, dès que j'eus quitté la robe prétexte pour les flambeaux de l'hymen, je fus unie à ton lit, Paullus, à ce lit que je ne devais quitter que pour mourir : on lira sur mon tombeau que je fus la femme d'un seul homme. » Elle emploie ici la formule courante de l'épigraphie funéraire, où les *uniuirae* n'oublient jamais de se glorifier de ce titre. « J'en jure par les cendres de mes ancêtres, si vénérables pour Rome, par l'Afrique captive, prosternée aux pieds de leurs statues, par Persée, descendant d'Achille et son rival en courage, et par celui qui brisa les portes de son palais, non je n'ai point souillé les lois de la censure ni fait rougir votre race d'aucune faute; je n'ai causé nulle honte à vos trophées; au contraire, j'ai été moi-même un modèle dans une famille si glorieuse. Ma vie n'a pas changé, elle est toute sans reproche : j'ai vécu, fière, de la torche nuptiale à la torche funèbre. » Elle rappelle ensuite les enfants qu'elle a donnés à son époux, les honneurs exercés par lui ou par son propre frère. Cette autobiographie donne bien l'idée de ce qu'était alors, au moins à certains foyers, la vie d'une matrone de l'aristocratie, vie toute de probité et de gravité, ennoblie par la mémoire des grands exploits du passé, consacrée à l'accomplissement des devoirs familiaux et à la formation d'une postérité digne des ancêtres, dominée

d'un bout à l'autre par la pensée de la race à continuer pieusement.

Tout cela semble-t-il un peu froid, un peu trop orgueilleusement patricien ? ne nous hâtons pas de juger si sévèrement l'âme de la morte. Lorsqu'elle a achevé de rendre témoignage à sa noblesse et à sa vertu, elle se laisse aller à des paroles un peu plus attendries ; elle songe à ceux qui sont restés sur la terre, et, dans l'angoisse que lui cause la pensée de leur solitude, elle découvre la profondeur, jusqu'alors cachée, de son âme d'épouse et de mère. Ses préoccupations affectueuses, d'une infinie délicatesse, rompent l'enveloppe un peu conventionnelle de décorum aristocratique où elle s'était comme enfermée ; son langage n'est plus seulement celui d'une grande dame de Rome ; n'importe quelle petite bourgeoise ou femme du peuple pourrait le tenir aujourd'hui encore à son mari : « Je te recommande ces enfants, gages de notre commune tendresse ; c'est leur souci qui vit encore dans mes cendres. Père, sois pour eux une mère ; porte à ton cou toute cette troupe de mes petits. Quand tu leur auras donné, parmi leurs pleurs, tes propres baisers, ajoutes-y ceux de leur mère ; toute la maison, maintenant, repose sur toi. Si tu dois gémir, que ce soit en leur absence ; dès qu'ils viendront, sèche tes joues pour tromper leurs embrassements. Contente-toi des nuits où mon souvenir te tourmentera, des songes où tu

croiras me voir ; quand tu parleras à mon image, adresse-lui chaque mot comme si elle devait te répondre. Si pourtant un nouveau lit nuptial se dresse en face de la porte, si une marâtre rusée vient s'asseoir à ma place, acceptez, mes enfants, et supportez le mariage de votre père : sa femme s'avouera vaincue par votre douceur. Ne louez pas trop votre mère : comparée à moi, elle prendrait vos libres propos pour des offenses. Si au contraire Paullus se contente du souvenir de mon ombre, s'il attache un tel prix à mes cendres, apprenez dès aujourd'hui à adoucir la vieillesse qui va venir pour lui ; ne laissez pas approcher de lui les soucis du veuvage. »

Cette admirable exhortation présente quelques traits curieux. On peut noter, par exemple, que Cornelia ne se met pas tout à fait sur un pied d'égalité avec Paullus : elle qui était si fière d'avoir appartenu à un seul homme, elle accepte sans trop de répugnance l'hypothèse que son époux puisse contracter un nouvel hymen. Mais ce qui domine ici, c'est l'intensité de l'affection familiale, le sentiment profondément enraciné que tous ceux qui ont vécu au même foyer, père, mère, enfants, continuent à ne faire qu'un malgré la séparation suprême, — un peu comme dans les vers merveilleux de *Booz endormi* :

Et nous sommes encor tout mêlés l'un à l'autre,
Elle à demi vivante, et moi mort à demi.

Cette idée de l'union intime et totale, pour la vie et au delà de la vie, du dévouement plus fort que la mort, est d'autant plus touchante qu'elle s'exprime ici sans aucune emphase, avec un pathétique sobre et voilé. Très romaine par certains côtés, très moderne et presque chrétienne par d'autres, cette belle élégie fait honneur, non seulement au poète qui a traduit cette conception à la fois sévère et douce de l'amour conjugal, mais à la société où il en a puisé l'inspiration.

Propertius, dira-t-on, est un poète, et il y a peut-être autant de fiction que de vérité dans le tableau qu'il nous offre. — Mais voici un homme qui n'est pas un poète, pas un « littérateur », et qui nous parle de choses qu'il connaît bien. C'est un grand seigneur du temps d'Auguste, qui a fait graver sur la pierre l'éloge funèbre de sa femme ¹. Ce discours est loin d'avoir la valeur d'art du poème de Propertius, mais il nous donne, de la vie conjugale d'alors, une impression à peu près analogue. C'est un très bon ménage que celui auquel la mort vient de mettre fin : il a duré 41 ans, non seulement sans divorce, mais sans le moindre heurt, et le survivant s'en félicite comme d'un privilège assez rare. Il loue les vertus familiales de sa femme : pudeur, obéissance, bonne grâce, souplesse de caractère, as-

1. *Corp. Insc. Lat.*, VII, 1527

siduité aux travaux domestiques, piété sans superstition, discrétion dans la toilette et modération dans les dépenses. On remarquera en passant combien cette énumération conserve de vestiges de l'époque archaïque; même le *lanificium* y est mentionné, tout comme à l'époque de Brutus et de Lucrèce. On notera aussi que, comme tout à l'heure chez Properce, la femme est représentée avec des vertus qui sont surtout des vertus, sinon d'esclave, au moins d'inférieure et de protégée; l'inégalité des sexes est un principe accepté avec autant de franche simplicité par les maris et par les femmes. Vient ensuite une allusion aux rapports de la femme avec la famille de son mari: celui-ci la remercie de la douceur qu'elle a témoignée à sa belle-mère, et il y insiste assez pour nous faire supposer que ce n'était pas très commun. Cependant il ajoute que ces mérites dans la vie domestique ne lui appartiennent pas en propre: ce sont les qualités communes de toutes les matrones qui veulent avoir bonne renommée.

Que trouve-t-il donc qui ait été le privilège exclusif de celle qu'il a perdue? Des choses qui nous paraissent assez inégalement importantes, et d'abord une à laquelle il a l'air d'attacher beaucoup de prix. Cette femme, qui avait la libre disposition de sa dot, en a abandonné l'administration à son époux; ils ont mis en commun tous leurs biens. Ils l'ont fait d'ailleurs

sans esprit de lucre, le mari engageant même son patrimoine pour doter des jeunes filles parentes de sa femme. C'est lui qui le dit, et on sent qu'il n'est pas fâché de le dire. Mais s'il a le tort de le dire un peu trop haut, il a eu le mérite de le faire, et tout cet exposé financier, un peu long, a au moins l'avantage de faire revivre à nos yeux la gestion budgétaire d'un ménage romain, gestion où il entre tout ensemble beaucoup de sens pratique et beaucoup de solidarité.

Brusquement, cette vie si calme et si bien ordonnée est bouleversée par la terrible crise politique des guerres civiles. Le mari embrasse le parti de Pompée ; sa femme apaise tant qu'elle peut son zèle imprudent, pas assez cependant pour le préserver de la catastrophe imminente. Il est proscrit par les triumvirs. Elle le fait cacher, va prier en sa faveur un des triumvirs, Lépide, en est fort mal reçue, est repoussée brutalement par ses gardes du corps, réussit tout de même à le faire souscrire à la grâce qu'Octave a accordée de son côté. Cette partie du discours, qui met bien en relief l'héroïsme de l'épouse défunte, est intéressante surtout pour l'histoire des événements publics.

Ce qui suit concerne davantage l'histoire des mœurs. Après le rétablissement de l'ordre, les deux époux reprennent leur vie tranquille, mais un gros chagrin les assombrit : ils vont vieillir sans enfants. « Alors » (je laisse la parole au

mari), « désespérant d'être féconde et te désolant de me voir sans postérité, ne voulant pas qu'en te gardant comme femme je perdisse tout espoir de descendance, et que cela me rendit malheureux, tu as parlé de divorce. Tu as dit que tu laisserais la maison s'ouvrir à une autre épouse plus heureuse. Ta seule intention était, dans ton dévouement bien connu, de me chercher toi-même un parti digne de moi. Tu affirmais que tu regarderais mes enfants comme les tiens, que tu ne séparerais pas nos deux fortunes jusqu'ici confondues, mais que je continuerais à en avoir la direction, et toi, si je le voulais, l'administration ; que tu ne te distinguerais et ne t'isolerais en rien de la vie commune, et que tu me rendrais tous les devoirs et toute l'affection d'une belle-mère ou d'une sœur. » Voilà une proposition qui nous semble aussi héroïque que la démarche auprès de Lépide ! On a souvent discuté de nos jours sur les différentes espèces et les différents motifs du divorce, pour cause grave ou légère, pour sévices ou pour incompatibilité d'humeur ; mais je ne crois pas qu'on ait eu à envisager ce cas particulier, le divorce par dévouement. Il y a bien eu des déclarations analogues dans le discours officiel de Joséphine en 1809, ... seulement elles lui étaient imposées par Napoléon. Ici, au contraire, le mari, loin de suggérer à sa femme cette abnégation, la refuse et même s'en fâche : « Je fus, il faut que je l'a-

voue, si bouleversé, que j'en fus comme hors de moi ; j'eus horreur de ton projet, et pus à peine me ressaisir. Quoi ! parler de séparation avant que la loi ne nous en fût imposée par le destin !... Mais non ! tu es restée auprès de moi, je ne pouvais consentir à ton dessein sans me déshonorer et sans être aussi malheureux que toi. »

Cet assaut de générosité entre les deux époux, si pathétique qu'il soit, n'est pourtant pas invraisemblable. Etant donnée l'importance que les anciens attachaient à la perpétuité de la famille, l'horreur que leur causait l'*orbitas* (l'état de l'homme qui vieillit sans enfants), il est naturel qu'une femme dévouée et soucieuse du bonheur de son mari, un peu disposée d'ailleurs, comme nous l'avons vu, à se considérer comme sa servante, ait songé à lui offrir cet extrême et douloureux sacrifice. Deux ou trois siècles plus tôt, le mari l'aurait sûrement accepté, et, à cette époque même, bien d'autres l'auraient provoqué spontanément. Mais, dans le cas présent, un autre sentiment entre en conflit avec le désir de progéniture, un sentiment très antique lui aussi par ses origines, celui du mariage indissoluble. D'un côté comme de l'autre, le don de soi à autrui est sans réserve, bien qu'il produise des effets contraires : c'est dans le désintéressement de leur affection que tous deux puisent la force, l'une de proposer la rupture, et l'autre de la refuser.

Admettons maintenant que l'héroïne de ce dis-

cours funèbre et la Cornelia de Properce ne soient que des exceptions. Je crois en effet qu'il serait imprudent de se figurer sur leur modèle toutes les femmes d'alors. Il n'en est pas moins vrai que des documents de cette espèce doivent nous empêcher de porter sur les mœurs conjugales des contemporains de César et d'Auguste un jugement trop absolu. Assurément l'ancien mariage n'existe plus, le mariage vraiment religieux : les cérémonies n'en ont survécu que comme de vaines pratiques, qui ne sont plus vivifiées par une foi profonde et sûre. Mais si la conception religieuse du mariage a péri, la conception morale et sociale, qui s'y rattachait primitivement, subsiste encore. Quand je dis qu'elle subsiste, je n'entends pas qu'elle soit universellement pratiquée ; il s'en faut de beaucoup. Mais elle vit à l'état de principe, de principe reconnu implicitement par ceux mêmes qui s'en écartent, rappelé à l'occasion par les poètes même les plus audacieusement érotiques, — et de principe réalisé par une certaine catégorie de personnes plus fidèles aux anciennes mœurs. Ces personnes-là sont-elles plus ou moins nombreuses que celles qui suivent librement le cours de leurs fantaisies ? nous n'avons aucun moyen de le savoir. Mais elles existent, et cela nous suffit, — parce que c'est sur ces pierres échappées à l'écroulement de l'ancien édifice que l'on va essayer de bâtir les réformes nouvelles.

III

Ces réformes sont assez nombreuses dans l'histoire de l'Empire. Toutes ne sont pas inspirées du même esprit, et toutes n'ont pas le même succès, mais elles s'accordent du moins en ceci qu'elles ont pour but de restaurer la conception sérieuse et forte du mariage dans une société qui en a trop perdu le souvenir.

De toutes ces tentatives pour revenir en arrière et combattre le relâchement des mœurs modernes, celle qui a fait le plus de bruit, — sinon la plus utile besogne, — est celle à laquelle Auguste s'est si obstinément appliqué. Les lois qui lui ont été suggérées par cette intention constituent un ensemble très homogène, et témoignent d'un zèle énergique pour remettre le mariage en honneur. D'une part, en effet, Auguste le rend à peu près obligatoire, en portant des pénalités rigoureuses contre les célibataires des deux sexes, et en réservant certains honneurs, certaines fonctions officielles, aux gens mariés pères de trois enfants. D'autre part, il rend le mariage plus facile aussi, en permettant à tous les citoyens, sauf à ceux de l'ordre sénatorial, d'épouser des affranchies. En outre, il le rend plus respectable, en condamnant très sévèrement les adultères. Et enfin, s'il ne peut pas ou

n'ose pas le rendre indissoluble, parce que l'assentiment général ne le suivrait pas jusque là, il essaie du moins de faire que la rupture en soit plus difficile. Dorénavant, la procédure du divorce ne sera plus ouverte à toutes les femmes : les affranchies en seront exclues. Même dans les autres cas, il faudra des formalités plus compliquées, la présence de sept témoins, etc. Il semble aussi que la partie contre laquelle le divorce est prononcé soit soumise à certaines peines, sur lesquelles, il est vrai, nous ne sommes pas très exactement renseignées. Bref, à défaut d'interdiction, c'est une limitation du divorce, qui, elle aussi, concourt à renforcer l'institution du mariage.

L'opinion publique paraît avoir adhéré avec empressement, avec enthousiasme même, aux mesures prises par Auguste. Horace, par exemple, déclare que la souillure apportée au mariage par des générations coupables, et le trouble jeté dans la vie domestique, sont les vraies causes des fléaux qui désolent le peuple romain ¹. Il proclame que, si un chef d'Etat veut mériter le nom de père de la patrie, il doit oser réfréner la licence des mœurs ². Dans le plus solennel de ses poèmes, le *Chant Séculaire*, il place parmi les lois les plus importantes, les plus dignes d'at-

1. Hor., *Carm.*, III, 6.

2. Hor., *Carm.*, III, 24.

tirer la bénédiction céleste, celles qui ont pour objet de régler l'union conjugale, *decreta super iugandis feminis* ¹. Virgile va plus loin : son ardeur à seconder les intentions moralisatrices du prince se traduit jusque dans le soin qu'il prend de transformer la conduite des personnages de l'antique épopée. Il croirait pécher contre les principes de la vertu s'il décrivait l'amour d'Énée et de Didon comme une simple intrigue romanesque. La passion de la reine de Carthage, quoiqu'elle ne soit pas ratifiée par le destin, prend parfois l'aspect d'une tendresse conjugale, et, avant de céder à son penchant, l'héroïne fabuleuse invoque, comme une fiancée romaine, les divinités protectrices du mariage, Junon, Apollon, Cérès et Bacchus ². D'une manière générale, tous les écrivains ont loué les efforts réformateurs d'Auguste, par flatterie quelquefois sans doute, mais plutôt encore pour se mettre d'accord avec les idées et les aspirations de la société contemporaine.

Cependant ces efforts ont été vains. Après Auguste comme avant lui, on a continué à ne pas se marier beaucoup, ou à ne se marier qu'avec l'espoir de sortir du mariage par le divorce, ou de le tempérer par l'adultère. Cet échec, dont Auguste paraît s'être aperçu lui-même dans les

1. Hor., *Carm. Sæc.*, 18.

2. Virg., *Aen.*, IV, 58-59.

dernières années de son règne, et dont il a dû cruellement souffrir, est probablement imputable à plus d'une cause. Il y a d'abord une raison personnelle à l'empereur et à son entourage. L'œuvre qu'ils ont entreprise était condamnée à rester inefficace parce qu'elle semblait insincère. Je dis qu'elle le semblait, je ne dis pas qu'elle le fût. Je crois, au contraire, que, de très bonne foi, ils étaient convaincus que l'immoralité présente créait un grand danger social, et qu'il fallait réagir. Seulement cette conviction restait, si je puis dire, dans leur intelligence ; elle ne descendait pas de leur cerveau pour se traduire dans leurs sentiments ou leurs actes. Auguste, qui condamnait le divorce, avait divorcé lui-même, et épousé une divorcée, — sans parler de ses débauches extra-conjugales, et de sa liaison avec la femme de son ministre Mécène. Il a fait épouser à sa fille successivement tous les héritiers présomptifs de l'empire. Les deux consuls dont le nom est resté attaché à la loi contre le célibat étaient l'un et l'autre célibataires. Les poètes qui ont célébré les réformes d'Auguste se sont bien gardés de les appliquer pour leur propre compte : Horace n'a jamais été marié, ni Virgile, ni Tibulle, ni Propertius. Ovide l'a été, et jusqu'à trois fois, mais ses femmes successives ont tenu si peu de place dans son existence ! S'il nous parle un peu longuement de la dernière en date, c'est quand il est loin d'elle,

en exil, et qu'il a besoin de ses démarches pour rentrer à Rome. Et puis, on ne peut vraiment pas soutenir que l'*Art d'aimer* soit une apologie de la vie conjugale ! Non, depuis le souverain jusqu'aux poètes, en passant par les ministres, les consuls et les grands personnages officiels, tous prêchent de parole beaucoup plus que d'exemple. Même dans notre monde actuel, cette discordance entre la théorie et la pratique enlèverait beaucoup de prestige aux idées les plus justes et les plus louables : à plus forte raison dans la société ancienne, où l'on n'était pas aussi habitué que nous pouvons l'être maintenant à la séparation entre la doctrine publique et la vie privée. Des lois décrétées par un homme qui vivait d'une façon radicalement opposée aux principes qu'il édictait, étaient d'avance annihilées.

Mais, quand bien même Auguste n'aurait pas autorisé par sa conduite les vices qu'il prétendait combattre, je doute qu'il eût réussi à les extirper. Nous sommes ici en présence d'un cas particulier de cette vérité très générale, que les dispositions législatives les mieux conçues demeurent habituellement impuissantes à modifier la vie morale d'un pays. « Que sont les lois sans les mœurs ? » disait Horace, précisément à ce propos ¹. C'est un axiome que l'on répète tous

¹ 1. Hor., *Carm.*, III, 24.

les jours, et que tous les jours on oublie ; mais la réalité se charge de nous le rappeler par des déceptions souvent brutales. Si les hommes et les femmes dont nous avons parlé tout à l'heure continuaient à se conduire sérieusement, honnêtement, dans la vie conjugale, ce n'était point par crainte du châtiment ni par l'appât de quelques distinctions honorifiques, mais bien parce qu'il survivait en eux, plus ou moins consciemment, un peu des antiques mœurs de la famille romaine primitive. Et quant aux autres, à ceux qui subordonnaient tout aux caprices de leur désir, ni les promesses ni les menaces légales n'étaient capables de leur imposer une austérité dont ils ne voulaient plus. Les sanctions édictées par Auguste étaient superflues pour les uns et insuffisantes pour les autres. Elles ne s'appliquaient d'ailleurs qu'aux dehors, aux actes matériels ; elles n'allaient pas jusqu'au principe intérieur d'où dérive toute activité. Elles ont eu beau être reprises et aggravées par la suite : elles sont restées dénuées de force vraie, comme l'est toute réforme légale qui ne s'appuie pas sur une réforme morale.

C'est en cela que consiste justement la supériorité des efforts tentés par la philosophie stoïcienne sur ceux que nous venons de voir ébaucher par le gouvernement impérial. La philosophie stoïcienne, on l'a dit bien souvent, a eu les ambitions et les procédés d'une véritable religion :

elle a voulu mettre son empreinte sur toute l'existence. Les Romains qui embrassaient cette doctrine n'y adhéraient pas seulement comme à une théorie d'école, mais comme à une règle de vie, *non disputandi causa, sed ita uiuendi*¹. Cette foi pratique, qui étonnait si fort Cicéron, a fait l'originalité du stoïcisme romain, et sa puissance. Le stoïcisme a eu ses sermons, ses directeurs de conscience, ses lettres édifiantes, sa casuistique, ses retraites, ses exercices ascétiques, etc. Il était inévitable qu'il influât sur le mariage comme sur toutes les autres parties de la vie humaine. Sur ce point, son action s'est exercée dans le même sens que celle des prescriptions légales dont nous parlions plus haut, à cela près qu'elle a obtenu plus de résultats ; elle a tendu, comme celle des codes, à renforcer ce qui subsistait des anciennes mœurs, et à ressusciter le mariage dans sa haute et pleine noblesse. Sans doute, — et c'est une lacune très fâcheuse, — les théoriciens de la secte ne nous ont pas tracé d'une manière explicite l'idéal de l'union conjugale telle qu'ils la comprenaient. Le *De matrimonio* de Sénèque, dont nous n'avons conservé que de rares fragments, paraît avoir été surtout une satire du mariage, mais du mariage tel qu'il était trop souvent pratiqué dans la société mondaine d'alors. Cette raillerie vive et spirituelle

1. Cic., *Pro Mur.*, 62.

des abus ne prouve pas que Sénèque fût l'ennemi de l'institution prise en elle-même. On pourrait d'ailleurs en appeler de ses écrits à sa vie personnelle. Ce misogyne sarcastique fut marié deux fois, et sa seconde femme, Pauline, était digne de tout l'amour et de tout le respect qu'elle lui inspira. Elle voulut mourir avec lui, ne vécut qu'à sa prière et pour garder son souvenir, et peu de pages de Tacite sont plus émouvantes que celle où il raconte l'entretien suprême de ses deux héroïques époux.

On pourrait aussi compléter l'opinion de Sénèque sur le mariage par celle de son neveu et disciple Lucain. Il l'a laissé paraître en plus d'un endroit de sa *Pharsale*. Tantôt il nous fait assister aux adieux de Pompée et de Cornelia ; lorsque celle-ci, sur l'ordre de son époux, est forcée de se réfugier à Lesbos pendant la guerre civile, elle proteste au nom de la communauté du sort qui doit les joindre perpétuellement l'un à l'autre : « Connais-tu donc si peu ma fidélité ? crois-tu que je puisse être en sûreté si tu n'y es pas ? est-ce que depuis longtemps nous ne dépendons pas d'un seul et même destin ¹ ? » Tantôt il nous montre le même Pompée, après son échec, venant chercher un asile auprès de sa femme et lui demandant « d'aimer sa défaite ² », ou bien

1. Luc., V, 767 sqq.

2. Luc., VIII, 78.

se consolant de mourir par l'idée qu'elle est tout près de lui ¹, et cette intime union de leurs deux âmes, à la fois si forte et si tendre, est un des sentiments qu'a su le mieux peindre le poète stoïcien. Il s'élève pourtant plus haut encore dans l'admirable tableau de l'hymen de Caton et de Marcia ². Ils ont été unis jadis, mais, après la naissance de trois enfants, Caton a cédé sa femme à Hortensius son ami, afin qu'elle pût lui donner à lui aussi une postérité : ce trait, peu délicat selon nos idées modernes, est très conforme à celles des anciens sur le but familial et social du mariage. Maintenant, libre par la mort de son second mari, Marcia revient frapper à la porte de Caton, qu'elle n'a cessé d'aimer et d'admirer ; elle veut qu'on puisse graver sur son tombeau ce titre : « Marcia, femme de Caton. » C'est au moment où va s'ouvrir la guerre civile, et elle déclare qu'elle vient revendiquer sa part, non de bonheur, mais de soucis et d'épreuves. Caton, touché de ce dévouement, l'accepte. Et alors, en un curieux parallèle, le poète oppose aux fêtes nuptiales ordinaires ce mariage austère, philosophique, puritain presque, d'une beauté toute morale et intérieure. Ce n'est qu'un pacte, sans vaine pompe, avec les dieux pour tous témoins. Point de guirlandes de fleurs à la

1. Luc., VIII, 632 sqq.

2. Luc., II, 326 sqq.

porte, point de torches éclatantes, point de robe brodée, de couronne, de voile, ni de colliers, point de chants fescennins. Tout cela ne conviendrait ni à la gravité de Caton, ni à l'angoisse de cette heure tragique. « Marcia garde sa robe de deuil; elle embrasse son mari comme hier elle embrassait ses enfants... Aucune assemblée de parents n'assiste à leur union, union silencieuse, contractée sous les auspices du seul Brutus ». Pour mieux faire ressortir le sens qu'il y attache, Lucain trace ensuite le portrait de Caton, de ce Caton qui a été le héros, le modèle, le saint du stoïcisme romain; j'y relève ces mots bien caractéristiques: « L'amour, pour lui, n'a qu'un but: les enfants; c'est pour l'Etat qu'il est père, pour l'Etat qu'il est époux. » Il me semble qu'on voit très bien dans ces vers comment le stoïcisme a repris, en lui donnant un fondement philosophique, la vieille conception latine du mariage, conception virile et grave, qui n'exclut pas la tendresse, tant s'en faut, mais qui la discipline, qui l'élève bien au-dessus de la passion capricieuse et égoïste, qui l'ennoblit en lui assignant une fin sociale d'importance essentielle.

C'est sous l'influence simultanée des maximes stoïciennes et des anciennes mœurs, encore vivaces malgré tout, que l'on rencontre au 1^{er} et au n^e siècles de l'empire tant de beaux exemples de fidélité et d'abnégation conjugale. Il serait long, il serait superflu, de rappeler toutes les anecdo-

tes édifiantes qu'on pourrait glaner chez les historiens ou dans les lettres de Pline le Jeune. Mais qu'on songe à Porcia, la fille de Caton, disant à son mari Brutus : « Je ne t'ai pas épousé seulement pour être, comme une courtisane, à côté de toi au lit et à table, mais pour prendre ma part de tout ce qui peut t'arriver de bon ou de mauvais ¹. » Qu'on se souvienne des mots conservés par Sénèque, — lequel n'est pas suspect de partialité pour les femmes, — celui d'une autre Porcia : « Une femme heureuse et chaste ne se marie qu'une fois », *felix et pudica matrona numquam praeterquam semel nubit*, — ou celui de Valeria : « Pourquoi voulez-vous que je me remarie ? mon époux est toujours vivant pour moi », *sibi semper maritum uiuere* ². Qu'on se représente une Arria trouvant dans son amour conjugal la force de cacher à son mari la maladie et la mort de leur fils, ou une Fannia, sa petite-fille, suivant deux fois son époux en exil, et, après sa mort, se faisant exiler encore pour avoir trop éloquemment fait défendre sa mémoire ³. Quand elles parlent ou qu'elles agissent ainsi, qu'elles le sachent ou non, ces femmes se conforment à la fois aux préceptes de la religion primitive de Rome et à ceux de ce qu'on pourrait appeler la religion stoïcienne. Ce serait d'ailleurs

1. Plut., *Brutus*, 13.

2. Sén., *De matrim.*

3. Plin., *Epist.*, III, 46 ; VII, 49.

une erreur de croire que cette haute et noble idée du mariage soit le privilège de ceux qui adhèrent au stoïcisme *ex professo*. Une grande doctrine morale agit toujours, par le rayonnement de l'exemple, sur ceux qui ne sont pas ses partisans déclarés, voire même sur ceux qui la critiquent. Tacite, pour ne citer que lui, n'a pas été très enthousiaste des maximes stoïciennes, et pourtant il y a du stoïcisme, un stoïcisme diffus, dans sa façon de comprendre le mariage, comme dans beaucoup de ses opinions morales. On s'en aperçoit dans le peu qu'il nous dit sur la vie de famille de son beau-père Agricola ; quelques détails, trop rares, nous font entrevoir une existence domestique pleine de calme et de dignité, qui s'accorde bien avec les prescriptions des sages comme avec les traditions de jadis ¹. C'est de cette manière que, tantôt sous un aspect héroïque, tantôt sous une forme plus paisible et en quelque sorte bourgeoise, la morale stoïcienne suscite des vertus familiales qui maintiennent, malgré la corruption ambiante, un niveau élevé de moralité dans les meilleures parties de la société romaine.

Il en est ainsi pendant les deux premiers siècles de l'empire. Puis viennent les progrès du christianisme, et ici nous entrons dans un domaine nouveau. Il est bien certain que la con-

1. Tac., *Agric.*, 6.

ception chrétienne du mariage, qui triomphe de plus en plus à la fin du III^e siècle et au IV^e, a ses origines ailleurs que dans les mœurs romaines. Elle a d'ailleurs des traits distinctifs d'une originalité indéniable : elle affirme, bien plus nettement que la religion latine ni la philosophie ne l'ont jamais fait, le caractère indélébile du pacte conjugal ; en outre elle le ramène à une sorte d'union, plus spirituelle, plus mystique que charnelle, dominée par la foi et par l'obéissance à la loi divine ; enfin, si parfaite et si sublime qu'elle veuille cette union, elle la regarde comme un état inférieur de la vie chrétienne, et, bien au-dessus, elle place l'idéal de la virginité. Tout cela est fort étranger aux habitudes de Rome, et il semble que ce soit une autre histoire qui commence.

Pourtant, la rupture avec le passé n'a pas été aussi complète qu'elle le paraît, et elle ne pouvait pas l'être. Considérons, par exemple, la haute société de Rome vers la fin du IV^e siècle, celle dans laquelle nous font pénétrer les lettres de saint Jérôme et de saint Paulin de Nole. Les patriciens et patriciennes qui la composent ont été le plus souvent élevés à la manière païenne, ou tout au moins mondaine, et les conversions les plus violentes n'arrachent jamais des habitudes longuement enracinées. Les docteurs qui les prêchent ont appris à écrire et à penser dans la pratique assidue des écrivains profanes. Dans

leur famille même, sous leur toit, ils vivent à côté de gens qui sont restés païens : saint Jérôme ne nous parle-t-il pas d'une maison où le grand-père, prêtre de Jupiter, tient sur ses genoux une petite fille qui chante des hymnes chrétiens ¹ ? De tous les côtés les mœurs d'autrefois entourent même les âmes qui se croient les plus renouvelées, et s'imposent à elles. Cette mainmise de l'antiquité sur la société chrétienne a été bien souvent démontrée, et si j'en parle ici, c'est qu'elle a eu, pour la question qui nous occupe, l'importance la plus décisive.

Il y a eu en effet, dans les premiers siècles de l'Eglise, une véritable « crise du mariage », mais non pas au sens où nous prenons ce terme, bien loin s'en faut ! Aujourd'hui, le mariage est attaqué parce que son austérité fait peur à notre relâchement voluptueux : alors, on le condamnait au contraire comme trop grossier en comparaison de la continence absolue. Nous le redoutons à cause des efforts qu'il exige : on le méprisait à cause des concessions qu'il fait à l'instinct charnel. C'est au nom de ce principe qu'une infinité de sectes et d'auteurs lui ont fait la guerre : encratites et montanistes, Tatien et Tertullien. Au iv^e siècle, Jérôme reprend une doctrine analogue avec sa verve puissante, prêche la chasteté et la retraite, s'appuie à la fois sur l'autorité des

1. Hier., *Epist.*, 107.

satiriques mysogynes comme Théophraste et Séque et sur l'exemple des solitaires de la Thébaïde, dérobe au monde et à la famille le plus grand nombre possible de vierges et de veuves. Sa propagande passionnée fait dans les classes supérieures de Rome des conquêtes retentissantes. On peut croire que la vieille institution du mariage va périr sous les coups de l'ascétisme nouveau.

Il n'en est rien, et c'est ici qu'éclate la forte vitalité des traditions latines. De toutes les sectes qui ont exagéré le rigorisme jusqu'à proscrire complètement l'union conjugale, les unes sont nées en Asie, les autres en Afrique; aucune n'a vu le jour à Rome, ni n'a pu s'y implanter. Jérôme a vécu longtemps en Orient avant de venir prôner ces idées devant la société aristocratique de Rome, où il rencontre du reste autant d'opposition que de succès. Dans ce grand débat qui remplit une bonne partie de l'histoire ecclésiastique du iv^e siècle, si les docteurs les plus épris de perfection mystique s'abstiennent soigneusement de condamner le mariage, — Ambroise dans le *De uirginitate* ou Augustin dans le *De bono coniugali*, — si Jérôme lui-même est obligé d'en reconnaître la légitimité dans sa polémique contre Jovinien, la cause en est dans la répugnance de Rome à accepter un idéal de perfection surhumaine, trop contraire à son génie pratique et positif. L'esprit romain admet que la religion victorieuse épure le mariage, l'ennoblit, l'idéalise,

lise, mais non qu'elle le détruise, comme certains théoriciens de l'ascétisme paraissent le souhaiter.

De là résulte une sorte d'équilibre entre des tendances contraires. Pour bien s'en rendre compte, ce n'est pas à saint Jérôme qu'il faut s'adresser ; il est trop partial et trop ardent. Ce n'est pas non plus aux Ambroise et aux Augustin, qui sont surtout des théologiens. Un écrivain moins grand, plus docile par là même aux influences ambiantes, nous renseignera plus utilement. Paulin de Nole, dans ses poésies, a eu plus d'une fois l'occasion de parler du mariage chrétien. Il a célébré la femme de son ami Cytherius, « qui aide son mari à supporter les soucis, qui s'inquiète de sa foi, qui est comme la couronne de son pieux époux, et élève ses enfants dans la pureté ¹. » Il a même composé un épithalame ², et l'idée est curieuse quand on songe à ce que ce mot représentait pour les Romains : mais c'est un épithalame pieux, dont le début suffit à rassurer les consciences apeurées : « Deux âmes unies se joignent d'un chaste amour : ô Dieu, conduis ces colombes dociles à ton frein, guide leur cou soumis à ton joug léger. » Paulin, dans cet épithalame, fait un peu ce qu'avait fait Lucain dans le passage de la *Pharsale* consacré à

¹ Paul., *Carm.*, 24.

² Paul., *Carm.*, 25.

l'hymen de Caton et de Marcia : il oppose la simplicité du mariage nouveau aux pompes et aux joies désordonnées du mariage païen. Il ne veut pas de foule bruyante, pas de feuillage répandu sur le seuil, pas de parfums, pas de présents luxueux, pas de robe brodée, pas de savante architecture capillaire. Bref, il écarte tout ce qui flatte les goûts mondains et risque de rappeler les rites du paganisme. Mais il laisse subsister les sentiments essentiels, l'affection réciproque et l'espoir de fonder une famille. Il transpose plus qu'il ne supprime. Son poème est l'équivalent chrétien de la prière que prononçait jadis l'*auspex nuptiarum* ; et, de même qu'on invoquait Junon *Pronuba*, il met le jeune couple sous la protection de Jésus *Pronubus*, attestant par ce détail ce qu'il y a tout ensemble d'ancien et de nouveau dans l'union qu'il salue.

En somme, à travers tous les changements de mœurs, de cultes, d'institutions, il y a quelque chose qui s'est toujours maintenu : c'est la croyance à la gravité, à la dignité, à la noblesse du mariage, à son utilité morale et sociale, à la puissance et à la pérennité des liens qu'il crée. Cette croyance est confusément traduite par les cérémonies en usage dans la Rome primitive ; elle est compromise, entamée dangereusement par l'anarchie morale qui succède aux grandes conquêtes ; mais les éléments les plus sains de la société en conservent le dépôt ; la législation

impériale essaie de la restaurer ; le stoïcisme la revivifie ; le christianisme l'accueille dans ce qu'elle a de conforme à ses propres principes, et par lui elle se transmet jusqu'au monde moderne. — où il est permis d'espérer qu'elle n'a pas encore épuisé son efficacité bienfaisante.

II

LA

LÉGENDE D'HERCULE A ROME

A Marcel Haure.

Je crois qu'il importe, en commençant cette étude, d'en bien délimiter l'objet. Je ne veux m'occuper que de l'Hercule romain, non de l'Héraclès hellénique : ce serait un sujet infiniment trop vaste. Je ne m'inquiéterai pas de savoir quand et où les Grecs ont commencé à adorer leur Héraclès, si son culte est d'origine phénicienne, égyptienne, assyrienne ou autochtone, ce que représentent ses douze travaux, ni s'il faut distinguer deux Héraclès, comme Hérodote, trois, comme Diodore de Sicile, quatre, comme Servius, six, comme Cicéron, ou quarante-six, comme Varon. Ces questions-là n'intéressent que la mytho-

(Conférence faite au musée Guimet, le 18 février 1909).

logie grecque, et je prétends me renfermer à Rome ou dans l'Occident latin. — Même dans ce domaine, je me priverai volontairement d'interroger les documents archéologiques. Les œuvres d'art, trouvées en Italie, qui représentent Hercule, ont été sculptées par des Grecs, ou en tout cas d'après des modèles grecs; elles sont entièrement des produits de l'importation étrangère, et non des créations spontanées du génie latin. Quand un riche Romain du II^e siècle après Jésus-Christ, comme ce Nonius Vindex dont Stace nous a parlé ¹, faisait admirer à ses visiteurs cette précieuse statuette d'Hercule, où, ainsi que le dit le poète, une forme si menue enfermait une si grande majesté, la scène avait beau se passer en pays latin : l'œuvre était toute hellénique, hellénique le dieu qu'elle célébrait, hellénique la légende qu'elle rappelait. Ce n'est donc pas dans les monuments figurés que nous pourrions aller chercher l'Hercule romain, c'est seulement dans les témoignages que nous ont conservés, soit les inscriptions, soit les textes littéraires. — Enfin, dernière restriction, je ne veux pas non plus décrire dans tous ses détails l'organisation du culte d'Hercule à Rome, non que ce soit une besogne fastidieuse, mais parce qu'elle a déjà été faite, et bien faite. On peut trouver là-dessus les renseignements les plus complets, soit chez Prel-

1., Stat., *Silu.*, IV, 6.

ler, dans les *Dieux de l'ancienne Rome*, soit chez M. Dürrbach, dans le *Dictionnaire des Antiquités* (article *Hercules*, section IX). Il me paraît tout à fait inutile de répéter ce qu'ils ont dit ; je crois beaucoup plus intéressant de me poser une question qu'on ne se pose pas assez en mythologie, — comme d'ailleurs en bien d'autres matières, — et qui est la question proprement historique. Dans la plupart des manuels, on fait un exposé systématique de tout ce qui se rapporte à une divinité, de son culte, de sa légende, sans que rien soit, si je puis dire, situé dans le temps, comme si toutes les coutumes et toutes les croyances étaient stéréotypées, fixées une fois pour toutes. Mais ces coutumes ce sont modifiées, ces croyances ont pris au cours des siècles un nouveau sens, une nouvelle portée. C'est cette transformation incessante qui me paraît curieuse, et que je voudrais étudier en ce qui concerne la religion d'Hercule. Qu'est-ce que ce nom a représenté pour les Romains, depuis leurs plus lointaines origines. jusqu'à la fin du paganisme ? quelle a été l'évolution, la vie de cette légende ? voilà le seul problème, — très vaste encore, — que j'ai l'intention, non pas de traiter à fond, mais d'indiquer sommairement.

I

Tout d'abord, qu'était Hercule avant cette invasion de la mythologie grecque dans le Latium, qui commence avec les Tarquins, et dure pendant toute l'époque républicaine? ou, pour mieux dire, Hercule existait-il?

Ici, nous sommes en présence de deux théories tout à fait opposées, l'une qui attribue au nom d'Hercule une origine purement latine, l'autre qui n'y voit qu'une transcription assez gauche du nom grec Héraclès. La première a été brillamment soutenue par M. Bréal ¹; elle avait séduit aussi Mommsen, qui, depuis, l'a abandonnée. Hercule, dans ce système, serait un vrai dieu latin, ayant ses racines profondes dans le terroir national; ce serait le dieu de l'enclos (*hercere, herciscere*), le dieu protecteur du patrimoine soigneusement délimité (*herctum*), et chargé d'en écarter les voleurs ou les ennemis, — un dieu analogue au dieu Terme, à Priape, etc. Par suite d'une vague ressemblance de son, cet *Herculès* ou *Herculus* aurait été assimilé, lors de l'introduction des dieux grecs à Rome, à Héraclès, et aurait dès lors hérité de toutes

1. Bréal, *Hercule et Cacus, Etude de mythologie comparée*, 1863.

les attributions mythiques et cultuelles de son lointain homonyme.

Cette hypothèse est très ingénieuse, mais ce n'est qu'une hypothèse. Aucun texte, aucun document, ne nous parle de ce « dieu de l'enclos ». C'est par une pure déduction linguistique qu'on affirme son existence, et je me méfie un peu des restitutions conjecturales, en mythologie comme en archéologie. — J'ajoute que, en général, l'assimilation des dieux grecs et des dieux romains ne s'est pas faite, comme ce serait ici le cas, par des raisons de ressemblance verbale : *Junon* n'a rien de commun avec *Héra*, ni *Diane* avec *Artémis*¹. L'espèce de jeu de mots entre *Héraclès* et *Hercules*, que l'on prête aux théologiens romains hellénisants, serait tout à fait extraordinaire. — Enfin cette théorie, très spécieuse quand on l'applique aux formes latines du nom, *Hercules* ou *Herculus*, s'évanouit lorsqu'on leur compare les formes usitées en pays étrusque ou en pays osque, *Herclé*, *Hereclus*, *Herclus*, etc.

C'est justement la considération de ces formes qui a amené d'autres savants, Mommsen lui-même, Max Müller, Preller, à rattacher le nom latin ou italien au nom grec. Le mythe d'Héra-

1. M. Bréal cite, il est vrai, d'autres exemples : *Perséphonè* et *Proserpina*, *Mnèmosynè* et *Moneta*. Mais *Proserpina* paraît bien avoir été dès l'origine une déesse souterraine de la végétation, comme *Perséphonè* ; de même *Moneta* (de *monere*, rappeler) ressemble à *Mnèmosynè*, déesse de la mémoire, aussi bien par le sens de son nom que par la consonance.

clès, comme beaucoup d'autres importations helléniques, a dû venir à Rome par l'intermédiaire de l'Etrurie. Or, nous savons d'une façon certaine que les Etrusques écrivaient *Hercle* pour *Héraclès*, par une de ces simplifications qui leur faisaient dire *Achleus* pour *Achilleus*, *Achmenroun* pour *Agamemnon*, etc. Les Latins, pouvant difficilement prononcer cette accumulation de consonnes, y ont inséré un *u*, comme dans *Alcmena* devenant *Alcumena*, et c'est ainsi que *Hercules* n'est pas autre chose que *Héraclès* étruscisé, puis latinisé.

Donc, le nom est purement grec : mais ce nom, que recouvre-t-il ? à quel dieu s'est superposé l'Hercule grec, comme Zeus s'est superposé à Jupiter, ou Dèmèter à Cérès ? Ici, nous sommes renseignés, non plus par les vocables, réalités très fugitives, trop dociles à toutes les interprétations, mais par ce qu'il y a de plus solide et de plus durable dans les religions antiques, par les particularités du culte (emplacement, cérémonies, costume, sacrifices, etc.), en un mot par les rites. Le rite, qui commence par être l'expression de la croyance, la croyance cristallisée, a une existence bien plus longue : lorsque la croyance est depuis longtemps morte ou métamorphosée, le rite lui survit, et la rappelle. Par conséquent, tous les détails que nous trouverons dans le culte d'Hercule à Rome pendant l'époque classique, et qui ne s'expliqueront pas par le

mythe hellénique, seront autant d'indications qui nous permettront de reconstituer la physiologie de ce dieu obscur qui a été remplacé par l'Hercule grec.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est l'importance considérable de ce dieu. Son autel porte le nom d'*Ara maxima*, ce qui n'est pas une épithète banale, mais un superlatif indiquant une haute prééminence. C'est sur cet autel que les généraux victorieux offrent le dixième du butin conquis, primitivement pour être consacré aux dieux, plus tard pour être distribué aux citoyens. C'est auprès de cet autel qu'ont lieu également les festins sacrés, qui attirent une grande affluence de peuple. Enfin, la cérémonie du triomphe, la plus glorieuse de toutes celles qui existent à Rome, selon le mot de Tite-Live, est en rapport étroit avec le culte d'Hercule : les jours de triomphe, la statue du dieu est revêtue des mêmes ornements que la personne du vainqueur ; et la voie triomphale, parcourue par le cortège, n'est autre que celle qu'Hercule était réputé avoir suivie après sa victoire sur le géant Cacus. D'autres indices font également apparaître la majesté exceptionnelle de ce dieu : les femmes n'ont pas le droit de l'invoquer ; seuls les hommes en ont le privilège ; — il n'est pas permis de l'adorer à l'intérieur des maisons ; — il est interdit d'insérer dans les prières qui lui sont adressées, la mention d'aucune autre divinité (chose qui se

faisait habituellement dans la plupart des cérémonies romaines). Bref, c'est un dieu exclusif, un dieu jaloux, et par conséquent, selon les idées des anciens, un dieu particulièrement imposant.

Quant à la nature de ce dieu, elle nous est indiquée par l'endroit où il réside, et par le choix des victimes qu'on lui sacrifie. L'*Ara maxima* est située sur le *Forum boarium*, le Marché-aux-Bœufs, entre l'Aventin et le Palatin. Dans le sacrifice annuel qui a lieu le 12 août, le préteur immole à Hercule un taureau ou une génisse. Si l'on se rappelle en outre que, dans une légende dont nous parlerons tout à l'heure, qui a été postérieurement embellie, mais dont le fonds premier est sans doute très ancien, le troupeau de vaches possédé par Hercule joue un rôle essentiel, il est facile d'en conclure que l'Hercule primitif est un dieu des troupeaux, — les théoriciens du totémisme diraient : un dieu bovin, ou un bœuf divin, et ils n'auraient probablement pas tort, — mais enfin disons simplement : un dieu protecteur du bétail, quelque chose comme le saint Cornély des Bretons.

Mais en même temps, et par une association d'idées qui se retrouve fréquemment dans les religions primitives, ce dieu agricole est aussi un dieu moral, un garant de la bonne foi : les serments prêtés devant son autel ont un caractère d'inviolabilité spécialement respectable ; les traités avec l'étranger sont conservés dans son

temple; et, jusque dans le latin classique, l'affirmation « par Hercule » restera la forme d'attestation la plus énergique.

Nous voyons peu à peu se dessiner la figure de ce pré-Hercule; il ne nous manque que son nom. Ce nom, les anciens eux-mêmes le cherchaient déjà. Le fameux archéologue et théologien Varron croyait pouvoir identifier le premier titulaire de l'*Ara maxima* avec Mars¹ : cette assimilation paraît avoir été une hypothèse personnelle à Varron, qui n'avait pas autant de critique que de savoir. — Une autre tradition, représentée par l'historien Aurelius Victor et le grammairien Verrius Flaccus, nous donne le nom d'un certain Caranus, Garanus, ou Recaranus, d'abord simple berger, puis divinisé sous le vocable d'Hercule² : les savants modernes, Bréal, Preller voient dans Caranus un dérivé d'une racine *kar* ou *ker*, signifiant « créer ». D'autre part M. Salomon Reinach a cru apercevoir une analogie verbale entre ce même nom et celui du fameux taureau gallo-romain, Tarvos Trigaranus, qui figure sur l'autel de Lutèce : je me borne à indiquer ce rapprochement très curieux, dont la discussion sortirait de mon sujet³ : — La plupart des écrivains latins, des

1. Macr., *Sat.*, III, 12; Serv., *ad Æn.*, VIII, 275.

2. Aur. Vict., *Orig. gent. rom.*, 6 et 8; Serv., *ad Æn.*, VIII, 203.

3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 245.

poètes comme Properce et Ovide, des grammairiens comme Festus, et, chose plus curieuse, Varron lui-même, dans un autre ouvrage, nous donnent comme équivalant à Hercule, non pas Mars, mais une divinité qu'ils appellent, tantôt *Semo*, tantôt *Sancus*, tantôt *Semo Sancus*¹. *Semo* est un titre générique qui s'applique à toute une classe de génies, de démons, d'êtres intermédiaires entre la divinité et l'humanité; on l'explique quelquefois par le verbe *seminare* (semmer), plus souvent par *semi-homo* (à demi homme, à demi dieu), ou par *se-homo* (en dehors de l'humanité). *Sancus* est probablement apparenté à *sancire* et à *sanctus*. *Sancus* ou *Semo Sancus* serait donc « le dieu saint », vocable assez vague, mais nullement étonnant quand on connaît un peu les habitudes de la mythologie romaine primitive, laquelle n'éprouve pas le besoin de particulariser nettement les dieux qu'elle adore. L'une des divinités les plus vénérées est dite simplement la « bonne déesse », *Bona Dea*, et justement son culte est assez analogue à celui de *Sancus* ou de l'Hercule primitif : il est localisé sur l'Aventin, non loin du *Forum boarium*; il est interdit aux hommes, comme celui de *Sancus* est interdit aux femmes. — D'autre part, Ovide, dans les *Fastes*², déclare qu'un jour de

1. Prop., IV, ix, 74; Ov., *Fast.*, VI, 214; Festus, s. v. *Propter*; Varr., *De ling. lat.*, V, 66.

2. Ov., *Fast.*, VI, 214.

fête, les Nones de juin, peut être attribué indifféremment à Semo Sancus ou à Dius Fidius, attendu que c'est le même dieu. *Dius* est évidemment de la même famille que *Diespiter*, le Jupiter archaïque, et *Fidius*, lié étymologiquement à *fides*, rappelle le caractère de ce dieu protecteur de la bonne foi. Semo, Sancus, ou Dius Fidius, voilà le triple nom du dieu indigène dont l'Hercule grec a envahi le domaine et fait oublier l'appellation première.

Considérons maintenant ce dieu dans ses rapports avec d'autres personnages mythiques, en consultant, bien entendu, les légendes ultérieures, puisque nous n'avons que celles-là, mais en ayant soin de n'en retenir que ce qui est vraiment primitif et autochthone. La tradition met en rapports Hercule ou Sancus avec deux êtres fort différents, Evandre et Cacus : il aurait été l'ami et le protecteur de l'un, l'ennemi et le meurtrier de l'autre. Evandre est, comme on l'a depuis longtemps reconnu, une transcription grecque d'une très vieille divinité italienne, Faunus, le dieu favorable. Il n'est pas téméraire de penser que ce Faunus est, sous une autre invocation, le même dieu que Sancus, — Hercule lui-même. On conserva longtemps, dans une chapelle, une statue d'Hercule, avec sa massue et une coupe de bois qui lui avait servi, et ces objets passaient pour avoir été dédiés par Evandre. Or, une des lois mises en lumière par l'exé-

gèse moderne, montre que, presque toujours, dans des légendes de cette espèce, le prêtre et le dieu ne font qu'un. Faunus serait donc simplement à l'origine une autre incarnation de Sancus, et plus tard les théologiens romains auraient dédoublé cette divinité en deux individus, l'un fondateur du culte, l'autre objet du culte. Cette hypothèse est confirmée par le fait que Fauna, compagne de Faunus, est souvent identifiée à Bona Dea, analogue à Sancus.

Quant à Cacus, la question est plus complexe. Tout le monde connaît le récit naïvement populaire qui courait à Rome : les vaches d'Hercule dérobées par le géant Cacus, tirées à reculons dans la caverne de l'Aventin, retrouvées par Hercule, qui défonce la caverne et tue le bandit. Qu'est-ce qui se cache sous ce conte ? Les premiers mythologues modernes qui ont cherché à l'élucider n'ont pas été embarrassés : ils y ont vu, comme dans tous les duels mythiques, un phénomène solaire ; les vaches sont les nuages, Cacus est l'orage qui se les approprie, et Hercule est le soleil victorieux qui les reconquiert ; Hercule est le soleil, dis-je, comme Apollon est le soleil, comme Jupiter est le soleil, etc. Ce mode d'explication, qui était en mythologie ce que le lieu commun était dans l'ancienne rhétorique, est à peu près abandonné, et aujourd'hui l'on inclinerait plutôt à interpréter le combat d'Hercule et de Cacus comme un phénomène local.

Cacus (ou Caecus), fils de Vulcain, qui vomit des torrents de flamme et de fumée, est une incarnation de la force volcanique, et son meurtre par Hercule est la défaite du fléau par le génie protecteur du sol et de l'agriculture. A l'appui de cette thèse, on peut remarquer que l'Aventin, demeure de Cacus, est resté, pendant un laps de temps extraordinaire, un mont maudit, un lieu tabou. Même une fois enclos dans l'enceinte stratégique de Rome, il n'a pas été incorporé à la cité officielle, religieuse et patricienne; il a toujours été à part, et ce n'est que sous Claude, un demi-siècle après la naissance du Christ, que se sont effacés les derniers vestiges de l'isolement séculaire de cette sorte de Maladetta. Tous ces faits, dont on trouvera le détail dans la thèse de M. Alfred Merlin sur *l'Aventin dans l'antiquité*, prouvent combien vivace était la frayeur inspirée par ce mont, où la légende plaçait le domicile du géant et le théâtre de la victoire du dieu bienfaisant; ils font mieux comprendre l'antagonisme des deux personnages mythiques. Cet antagonisme n'a d'ailleurs rien d'abstraitemment symbolique, rien non plus qui soit en désaccord avec le caractère pastoral et agricole que nous reconnaissons tout à l'heure à l'Hercule primitif. A l'origine, les choses ont dû se passer simplement, humblement. L'Aventin, avec sa forêt de broussailles, ses cavernes, ses exhalaisons méphitiques, le vague souvenir

d'anciennes éruptions, était pour les bergers de la vallée la colline suspecte, celle dont il ne fallait pas approcher ni laisser approcher les bêtes : quand une vache s'y égarait, c'était le mauvais génie de la montagne, le sombre Cacus, qui l'avait volée au bon Hercule, au dieu des troupeaux. C'est dans ces racontars superstitieux des pâtres latins que s'est formée d'abord l'idée de cette lutte entre Hercule et Cacus, qui a été depuis si souvent narrée et si poétiquement chantée.

Toutefois, quelques difficultés subsistent. On montrait à Rome une rampe en pierre qui descendait du Palatin sur le Marché-aux-Bœufs, et qui portait le nom d'« échelle de Cacus », *scala Caci* ; on montrait également une maison dite de Cacus, *atrium Caci*. Ces emplacements semblent avoir été l'objet d'un culte, chose bien extraordinaire si Cacus avait toujours été conçu comme un génie malfaisant. De plus, une légende rapportée par Lactance et Servius ¹ disait qu'Hercule avait été aidé dans sa victoire par une sœur de son ennemi, Caca, qui avait obtenu en récompense les honneurs d'un temple et d'un feu éternellement allumé comme celui de Vesta. Or ceci est assez embarrassant, car d'un côté Caca est le doublet féminin de Cacus, et de l'autre elle est associée à la victoire et au culte

1. Lact., *Inst. Div.*, I, xx, 36 ; Serv., *ad Æn.*, VIII, 490.

d'Hercule : si elle est à la fois la déesse parèdre de Cacus et d'Hercule, c'est que Cacus et Hercule ne font qu'un. Cela ne peut être vrai, évidemment, que pour une époque tout à fait ancienne, pour une époque où la conception de la divinité est encore extrêmement confuse et indécise. On s'est beaucoup demandé quel est le sentiment qui a le premier engendré la croyance religieuse, si c'est la crainte, *primus in orbe deos fecit timor*, ou la reconnaissance : mais la distinction entre les deux est relativement récente. A l'origine, les dieux ne sont ni bons ni mauvais : ils sont puissants, voilà tout, et comme tous les gens puissants, ils peuvent user de leur pouvoir pour aider à ceux qui leur plaisent, et pour nuire à ceux qu'ils ont pris en aversion. Il ne peut bien que, tout à fait au début, ce caractère ambigu ait été celui du dieu dont nous poursuivons, dans un très vieux passé, les traces fugitives ; qu'il y ait eu, à l'aurore de la civilisation latine, un Hercule-Cacus, plus tard décomposé en deux personnes, non seulement distinctes, mais ennemies, — et je me hâte d'ajouter que c'est de leur inimitié seule que la légende a conservé la mémoire.

Pour revenir au dieu bienfaisant et protecteur, celui qu'on adore à l'*Ara maxima* sous le nom de Sancus ou de Dius Fidius, en attendant qu'il se transforme en Hercule au contact des légendes grecques, on a pu remarquer dans son culte

et dans sa légende bien des analogies avec ce que l'antiquité nous apprend de Jupiter. L'autel d'Hercule s'appelle *Ara maxima* : au Capitole, Jupiter est adoré avec les épithètes *Optimus Maximus*. A Jupiter, comme à Hercule, on immole un taureau comme victime particulièrement agréable. A Jupiter, comme à Hercule, est attribuée la sanction des serments entre individus et des traités entre cités. La voie triomphale est celle qu'Hercule passe pour avoir suivie : elle aboutit sur le Capitole, au temple de Jupiter. Selon les antiquaires latins, le même sculpteur étrusque, venu de Véies, aurait donné aux Romains la statue de Jupiter Capitolin et la première statue d'Hercule. Le premier temple de Jupiter Victor aurait été bâti par un Fabius Maximus, c'est-à-dire par le représentant d'une famille qui prétendait descendre d'Hercule. Enfin, un temple d'Hercule Vainqueur se trouvait auprès du Tibre, à côté d'un autel de Jupiter Inventor, autel que la tradition prétendait avoir été fondé par Hercule lui-même. Bref, il existe entre la religion de Jupiter et celle de l'Hercule primitif des concordances si frappantes qu'on peut se demander ce qui les distingue l'un de l'autre.

C'est ici, je crois, qu'il faut faire intervenir les considérations topographiques. Sancus-Hercule peut être le même dieu que Jupiter, mais il n'est pas adoré au même endroit, et cela,

quand on remonte aux époques tout à fait primitives, suffit à mettre entre eux une profonde différence. Sancus est vénéré sur l'Aventin ou au pied de l'Aventin, les temples de Jupiter les plus anciens sont sur le Palatin et sur le Capitole : ils ne peuvent donc se confondre, quand bien même leur nature et leurs attributs seraient tout à fait identiques. — J'ajoute qu'ici la distinction topographique recouvre probablement une distinction ethnographique. Je ne veux pas remuer la question terriblement complexe du premier peuplement de Rome, mais, quelque solution qu'on adopte à ce sujet, une chose est indéniable, c'est qu'il y a eu, à l'origine, entre les collines centrales de Rome (Palatin et Capitole) et la colline méridionale (Aventin), une dualité dont toutes les légendes conservent la trace. Parmi les bergers qui élèvent les jumeaux divins, il y a un Faustinus sur l'Aventin, un Faustulus sur le Palatin, ennemis l'un de l'autre. Parmi les jumeaux eux-mêmes, au moment de la fondation de la ville, l'un prend les auspices sur l'une des montagnes, l'autre sur l'autre colline ; à vrai dire, les détails ne sont pas bien fixés ; chez certains écrivains, comme chez Ennius, c'est Remus qui est sur le Palatin, et Romulus sur l'Aventin ; chez d'autres, c'est l'inverse, mais la chose a peu d'importance. Dans cette dernière forme de la légende, la plus connue, Romulus, le héros du Palatin, a comme

compagnons les Quintilii, et Remus, sur l'Aventin, est entouré des Fabii : on notera au passage l'analogie entre ce nom et celui de la gens Fabia, dont Hercule était l'ancêtre mythique. Faisons quelques pas de plus dans l'histoire traditionnelle de Rome : à l'opposition entre Romulus et Remus succède celle de Romulus et de Tatius, le chef des Sabins, installé peut-être avec ses compatriotes sur l'Aventin, enseveli en tout cas sur cette colline. Or, les Sabins semblent avoir eu un culte particulier pour Hercule ou pour Sancus ; leur ancêtre fabuleux, Sabus, était regardé comme un fils de Sancus ; à Réate et à Cures, Sancus était spécialement adoré. Si l'on rapproche l'un de l'autre tous ces indices, qui ont survécu aux traditions primitives et sont aujourd'hui épars dans les compilations ultérieures des grammairiens, on sera amené, je crois, à penser **que**, dans une époque très ancienne, deux groupements **distincts**, l'un cantonné sur le Palatin et le Capitole, l'autre sur les pentes de l'Aventin, l'un latin, l'autre sabin, ont adoré le même dieu suprême, dieu pastoral et agricole, l'un sous le nom de Jupiter ou Diespiter, l'autre sous le nom de Sancus, Dius Fidius, et plus tard Hercule.

II

Voilà, avec le plus de précision possible, ce que nous pouvons savoir ou deviner sur le premier dieu de l'*Ara maxima*. Si nous passons à l'époque où les divinités latines prennent le nom, les attributs et les légendes des Dieux helléniques, une question se pose tout de suite : pourquoi les théologiens, Grecs ou disciples des Grecs, qui ont opéré ce grand travail d'hellénisation, ont-ils revêtu du nom d'Hercule le Sancus ou le Dius Fidius primitif ? A première vue, on n'en aperçoit pas bien la raison. Entre le dieu rural, pacifique et bienfaisant, que nous avons décrit jusqu'ici, et l'Héraclès grec, le brillant fils de Zeus, l'impétueux agresseur des monstres, le combattant jamais vaincu et jamais lassé, il n'y a guère de ressemblance qui frappe les yeux. On peut donc chercher ce qui a motivé cette identification.

Ce n'est peut-être pas une recherche qui soit susceptible de solution positive. Il nous est très difficile de savoir, — je parle en général, et non seulement à propos de mon sujet actuel, — pourquoi les mythographes anciens ont donné tel nom indigène à tel dieu étranger. Quelquefois, ces rapprochements ont été faits par eux à la légère, au petit bonheur presque, et sans qu'ils

pussent se douter des tourments qu'ils préparaient ainsi aux exégètes futurs, ni des conclusions excessives où ils allaient les conduire. Quand César dit dans ses *Commentaires*, en parlant des Gaulois, *deum maxime Mercurium colunt*, il est évident qu'il a trouvé, entre le dieu le plus communément adoré en Gaule et le dieu gréco-romain Mercure, certaines analogies, mais quelles sont ces analogies ? et ont-elles réellement l'importance que leur a attribuée César ? César lui-même tenait-il beaucoup à cette affirmation ? Peut-on fonder là-dessus une théorie quelconque de mythologie gauloise ? je n'oserais l'affirmer. Voici, à propos d'un passage de Lucain, où sont nommés les dieux gaulois Teutatès, Esus, Taranis, deux groupes d'explications émanant des scolastes antiques : l'un donne les traductions Teutatès = Mercure, Esus = Mars, Taranis = Jupiter ; l'autre : Teutatès = Mars, Esus = Mercure, Taranis = Dis-pater ¹. Bien certainement des renseignements aussi divergents ne peuvent reposer que sur des comparaisons tout à fait superficielles, sur des remarques très insignifiantes. Il me semble donc qu'il ne faut pas serrer de trop près des identifications de cette espèce ; nous devons avoir le courage d'avouer qu'elles sont souvent arbitraires.

1. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I p. 208.

Ici, cependant, peut-être y a-t-il quelques raisons qui peuvent expliquer l'assimilation entre Sancus et Hercule. Les théologiens vaguement érudits qui ont cherché dans les superstitions latines primitives des analogues aux rites grecs, ont pu, par exemple, être frappés de ce fait que Sancus était invoqué dans les serments comme Héraclès en Grèce, et, dès cet instant, déclarer que Sancus était l'Hercule du Latium. Peut-être aussi y a-t-il eu, à l'origine de ce rapprochement, une fausse étymologie, ou, pour mieux dire, un calembour : Héraclès dans la mythologie grecque, est souvent appelé ἀλεξίκακος, « qui détourne les maux » : quoique Cacus (avec la première syllabe longue) n'ait rien de commun avec κακός, mais soit plutôt apparenté à *Caecus* (sombre), il n'est pas inadmissible que quelque demi-savant ait cru voir dans Cacus l'équivalent de κακός, et par conséquent, dans le vainqueur de Cacus, l'équivalent d'Hercule ἀλεξίκακος. Mais surtout, il est probable que la vieille légende latine de la lutte entre le héros et le monstre a dû attirer l'attention des hellénisants : la défaite de Cacus par le dieu l'*Ara maxima* est tout à fait du même genre que les innombrables défaites de géants ou d'animaux prodigieux par Héraclès. Cette tradition, un peu isolée dans la mythologie latine, prenait par là-même une valeur singulière : si quelque érudit, désireux de donner

à la religion romaine ce vernis grec qui avait alors tant de prestige, se demandait où trouver quelque chose qui ressemblât aux victoires fabuleuses sur Antée, sur Géryon, sur Cerbère, etc., il pensait tout de suite à la tradition localisée sur l'Aventin, et c'est pour cela principalement, je crois, que le vieux dieu indigène a reçu le nom d'Hercule.

J'ai parlé d'hellénisation : je ne veux pas désigner par là seulement une importation directe de la Grèce. Il est certain, au contraire, que le contact entre la religion héracléenne et les anciennes croyances latines s'est opéré de plus d'une manière. On sait, d'une manière générale, que les Romains ont reçu par l'Etrurie la première révélation des choses grecques : leur premier roi d'origine étrusque, dans la tradition, Tarquin l'ancien, était le fils du Corinthien Démarate, ce qui symbolise clairement le rôle des Etrusques comme intermédiaires entre l'Orient grec et le Latium. Or précisément le culte des Etrusques pour Hercule nous est attesté par de nombreux témoignages à Luna, à Pise, à Cosa, à Caere, à Arretium ; une tradition faisait de Tyrrhenus, l'ancêtre et l'éponyme des Etrusques ou Tyrrhéniens, un fils d'Hercule et d'Omphale. — Au sud, les Romains se trouvaient également en relations avec des pays fortement hellénisés, où le culte d'Héraclès était très développé : la Sicile, Tarente, Cumes ; dans cette dernière

ville, notamment, Hercule était vénéré comme un bienfaiteur local; on lui attribuait la digue qui séparait le lac Lucrin de la mer Tyrrhénienne, *Herculeo strata labore uia*, comme dit Properce ¹, et c'est à Cumès que semblent avoir été fondus ensemble pour la première fois les éléments grecs et les éléments italiques dont l'amalgame a constitué la légende courante d'Hercule. Ce dieu, comme toutes les divinités grecques, est donc arrivé à Rome à la fois de deux côtés, par le Nord et par le Sud, par l'Etrurie et par la Grande-Grèce, et il est d'autant plus compréhensible qu'ainsi présenté de toutes parts aux imaginations latines, il les ait facilement conquises.

Quand s'est opérée cette introduction de la religion d'Hercule à Rome? il est, on le comprend, bien difficile de donner en pareille matière une date précise. A vrai dire les anciens nous en ont conservé une : c'est en 402 av. J.-C., disent les uns, en 399 selon les autres, qu'Hercule aurait été pour la première fois invoqué avec cinq autres grands dieux, dans un lectisterne ou festin sacré, voué, à l'occasion d'une peste, sur l'ordre des livres Sibyllins. Mais il est plus que probable que cette cérémonie n'a été que la consécration officielle, et non le commencement réel, de l'adoration du nouveau dieu.

1. Prop., III, XVIII, 4.

Le gouvernement romain, en général, n'est pas très disposé à des innovations qui engagent tout l'Etat; il attend plus volontiers, dans sa prudence conservatrice, que les choses soient mises en train par l'initiative privée, et alors seulement il les fait siennes. Lorsque des particuliers, — surtout les étrangers domiciliés, les plébéiens, les marchands, ceux qui sont en dehors de la vieille cité patricienne, — ont le désir d'offrir un culte à un dieu dont ils ont entendu parler, le sénat les laisse faire, à moins que ce culte ne lui paraisse dangereux pour l'ordre public. Puis, quand ce dieu a fait ses preuves, si j'ose ainsi parler, quand il a conquis un certain nombre d'adorateurs, les pouvoirs publics le reconnaissent comme dieu de l'Etat. C'est ainsi que les choses se sont passées pour presque toutes les divinités, pour la Magna Mater, pour Diana Nemorensis : il a dû en être de même pour Hercule. La date du lectisterne marque donc le moment où la légende héracléenne a reçu le droit de cité, mais son apparition dans le Latium a dû être bien antérieure. Et elle a été progressive. Ce n'est pas un certain jour, ni une certaine année, c'est lentement que le nouveau dieu a établi son autorité à Rome : ce travail insensible d'hellénisation a peut-être commencé au temps des Tarquins, et peut-être n'a-t-il définitivement triomphé qu'à l'époque des guerres puniques.

Ce travail a eu son influence à la fois sur le culte proprement dit et sur la légende. Le culte a très probablement subi des modifications que malheureusement nous ne connaissons pas très bien, mais dont nous ne pouvons guère mettre en doute la réalité. Il a pris d'abord un caractère plus national et moins privé. Pendant longtemps, le soin de faire des sacrifices à l'*Ara maxima* avait appartenu à deux familles, les Potitii et les Pinarii, qui passaient pour en avoir été chargées par Hercule lui-même : les Potitii, qui s'étaient fait initier les premiers par le dieu, présidaient au sacrifice et recevaient le morceau d'honneur de la victime; les Pinarii étaient seulement chargées de surveiller l'édifice. Au temps de la guerre de Pyrrhus, dit-on, les Potitii, sur le conseil d'Appius Claudius, abdiquèrent leurs fonctions sacerdotales en faveur du préteur urbain, représentant du gouvernement. Cela ne leur réussit pas : leur race ne tarda pas à périr tout entière, et leur instigateur, Appius Claudius, fut frappé de cécité; il en prit le surnom de Caecus, « l'aveugle », que ses descendants gardèrent après lui. Cette anecdote est curieuse à plus d'un titre : elle révèle un effort pour expliquer le surnom de Caecus, porté par une grande famille romaine; elle manifeste aussi l'intention de montrer, par un exemple édifiant, que les sacrilèges sont toujours punis par les dieux; enfin et surtout, elle nous présente un cas

particulier de cette évolution si importante qui a substitué, dans le domaine religieux comme dans tous les autres, l'autorité de l'Etat à celle de la famille. A l'origine, le culte, comme la justice, comme la morale, est chose domestique, et l'Etat n'est à vrai dire qu'une fédération où diverses familles s'unissent par un lien assez lâche. Puis, peu à peu, le lien se resserre, les attributions de l'Etat empiètent de plus en plus sur les prérogatives privées; de même que les tribunaux de la cité, appliquant le *ius ciuile*, restreignent et supplantent la juridiction du *Pater familiis*, de même, les *sacra publica* se substituent aux *sacra gentilicia*, tombés en décadence, soit par la négligence des patriciens, soit par toute autre cause fortuite. Le fait a dû se passer pour un grand nombre de cultes : nous le saisissons sur le vif, d'une manière intéressante, pour celui d'Hercule.

En même temps que ce culte devient national, de domestique qu'il était, il se rapproche des cultes grecs. A quelle époque cette transformation s'est-elle faite ? Nous n'en savons rien, mais il faut bien qu'elle ait eu lieu. Tite-Live prétend que Romulus, lorsqu'il institua la religion romaine, sacrifia à la plupart des dieux selon le rite romain, à Hercule selon le rite grec. Il est impossible de prendre à la lettre une telle assertion : Tite-Live a simplement projeté dans le passé le plus reculé de Rome, selon son ha-

bitude, ce qui existait à son époque. Mais son témoignage n'en est pas moins précieux : il nous apprend que les cérémonies du culte d'Hercule étaient analogues à celles qui se faisaient en Grèce, notamment que les adorateurs avaient la tête nue et non voilée¹. Cet usage, d'importation étrangère, ne peut être primitif; puisqu'il existe à la fin de la république, c'est que, dans l'intervalle, il s'est introduit à Rome, sans que nous puissions dire quand ni comment. Pour ma part, je serais assez disposé à croire que les trois faits, la substitution du nom d'Hercule à celui de Sancus, celle de l'Etat à la *gens Potitia*, et celle du rite grec au rite romain, ont dû se produire à peu près en même temps, en prenant le mot dans un sens très large, bien entendu : il ne s'agit pas de faits qu'on puisse dater à une année près.

Tout ne fut pas changé, d'ailleurs, dans le culte dont l'*Ara maxima* était le centre. L'usage d'offrir au dieu une part, une dîme des richesses trouvées par des particuliers, ou du butin conquis par l'armée romaine, et de célébrer à cette occasion un festin sacré, subsista toujours jusqu'à la fin de la république. Les festins donnés au peuple par Sylla, Lucullus et Crassus, ne sont pas autre chose qu'une extension du

1. Hercule était, avec Saturne et l'Honneur, le seul dieu auquel les Romains sacrifiaient tête nue.

polluctum primitif. Il faut rattacher à la même origine les temples bâtis en l'honneur d'Hercule par les généraux vainqueurs : par Mummius après la prise de Corinthe, par Paul-Émile après la conquête de la Macédoine, par Lucullus, par Sylla, par Pompée. A cet égard, l'Hercule de l'époque républicaine est bien l'héritier du Sancus archaïque : l'*Ara maxima* voit toujours affluer les offrandes ; seulement ce sont maintenant les offrandes de conquérants riches et glorieux, et non plus celles de quelques pâtres misérables.

Voilà pour le culte proprement dit. Quant à la légende, quant aux croyances, nous ne sommes pas très bien renseignés pour la période qui va des Tarquins aux guerres civiles. Les croyances d'un peuple, dans l'antiquité, s'expriment directement par deux organes : la littérature pour les classes supérieures, et, pour la masse du peuple, les inscriptions, qu'on a spirituellement appelées la littérature des illettrés. Or, pour la période républicaine, les inscriptions sont assez rares, et les œuvres littéraires ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire. Nous entrevoyons que sans doute, sous le nom d'Hercule, les ouvrages des poètes primitifs représentaient l'Héraclès grec bien plutôt que le dieu indigène : si quelque tragédie d'Ennius, de Pacuvius, d'Attius, le mettait en scène, ce qui est probable, c'était à coup

sûr le fils d'Alcmène que l'on y voyait, le héros opprimé par Héra, l'ami de Thésée et de Philoctète, l'époux infidèle de Déjanire, le vainqueur de l'hydre de Lerne et du lion de Némée. — Parallèlement à cette poésie héroïque ou tragique, se développait une littérature bouffonne, burlesque : Hercule semble y avoir joué un rôle ; nous connaissons un titre d'atellane, *Hercules coactor*, un titre de mime, *les Hercules affamés*. Ceci encore est d'origine grecque. La comédie parodique, le drame satyrique, voire même la tragédie, donnaient souvent à Héraclès une attitude grotesque d'athlète vorace, ivrogne et stupide : qui ne se souvient de l'épisode si savoureux du repas d'Héraclès dans l'*Alceste* d'Euripide ? Ces deux aspects du héros grec, l'aspect épique et glorieux, et l'aspect familial et comique, semblent bien s'être réflétés toutes deux dans la littérature latine du II^e siècle avant notre ère. — Enfin il est probable que, vers le même temps, les « grammairiens » appliquaient à Hercule leurs procédés ordinaires. Ils fondaient, tant bien que mal, les données des superstitions latines avec celles de la mythologie grecque. Ils essayaient de mettre un peu d'ordre dans ce chaos. Ils comptaient les femmes et les fils d'Hercule : de Fauna, il aurait eu Latinus ; d'Acca Larentia, Palas, éponyme du mont Palatin ; de Rhea, Aventinus ; d'une nymphe, Fabius ; d'une femme sabine,

Acron, roi de la ville de Caecina; d'une autre, Sabus ou Sabinus, etc. Ils tâchaient aussi de préciser les traditions vagues ou indécises. J'ai parlé du rapport entre Jupiter et Hercule : pour les érudits hellénisants, Hercule est le fils de Jupiter, et le consécrateur du temple de Jupiter Inventor, après que son père lui a fait retrouver les vaches volées par Cacus. Les relations d'Hercule avec Evandre, avec Faunus, avec Bona Dea, ont pris également à cette époque une forme plus arrêtée.

Tout ce travail de classification et d'adaptation, nous ne pouvons pas le suivre étape par étape : nous en voyons seulement l'aboutissement dans les grandes œuvres littéraires du siècle d'Auguste, sur lesquelles j'insisterai un peu plus, parce qu'elles expriment, sous une forme parfois très remarquable, l'idée qu'on se faisait alors d'Hercule : elles sont les résultantes des croyances romaines transformées par l'influence grecque, et à leur tour elles ont agi sur les croyances des âges postérieurs, par le prestige que leur a donné leur mérite artistique. Un historien latin, Tite-Live, un historien grec, Denys d'Halicarnasse, des poètes élégiaques, Properce et Ovide, le grand poète épique surtout, Virgile, ont, entre autres, à peu près en même temps, parlé d'Hercule, et il n'est pas sans intérêt de chercher ce qu'est devenue dans leurs ouvrages la légende de ce héros.

Le récit de Tite-Live est bien connu. Il est remarquable par son caractère évhémériste : je veux dire que les personnages y sont ramenés à des proportions purement humaines, qui les rendent peut-être vraisemblables, mais moins frappants, et, somme toute, au point de vue légendaire, moins vrais. Hercule est un voyageur qui passe dans le Latium, poussant devant lui un troupeau de bœufs, dont il s'est emparé après avoir tué leur propriétaire, Géryon. Comme la vallée, entre l'Aventin et le Palatin, est couverte de beaux herbages, les bœufs se mettent à paître, et leur conducteur, qui a bien bu et bien mangé, s'endort d'un épais sommeil. Pendant ce sommeil, Cacus, — non pas le Cacus farouche et mystérieux du folk-lore latin, mais un pâtre de la contrée, — vient lui voler une partie de ses bestiaux. Il les cache soigneusement, mais ne peut les empêcher de mugir, ce qui révèle à Hercule le lieu de la cachette. Hercule tue alors Cacus, puis fait connaissance d'Evandre, un vieux roi grec, qui est venu s'installer sur le Palatin, et qui a appris à lire aux bergers d'alentour. Cet Evandre n'est pas du tout un chef barbare, comme nous pourrions nous le figurer : c'est un bon homme, un brave homme, qui doit son autorité plus au respect qu'inspirent ses vertus qu'à son pouvoir même. Il est le fils d'une prophétesse, Carmenta, qui passe pour une déesse : on n'en est pas bien sûr (*diuinitate credita*). Averti par

les prédictions qu'il a reçues d'elle, il reconnaît dans l'étranger de passage le divin Hercule, et, en même temps qu'il le salue de son nom et de son titre, il lui annonce que bientôt viendra la fin de ses travaux, sa mort et son apothéose. A part ce dernier détail, tout le reste du récit est, comme on peut le voir, une anecdote pure et simple, racontée d'une manière assez vivante et assez agréable (c'est là le mérite de l'art de Tite-Live), mais où l'on ne reconnaît guère ce qui fait le caractère essentiel des traditions primitives, l'étrange et le surhumain. On a dit que Tite-Live, avec de belles légendes, faisait de mauvaise histoire : disons au moins que la légende d'Hercule se réduit entre ses mains à un épisode assez banal.

Encore conserve-t-elle chez lui une couleur relativement latine et champêtre. Si, pris en lui-même, Tite-Live nous paraît bien mal sentir ce qu'il y a de plus original dans les anciens mythes, on est un peu plus indulgent pour lui quand on le compare aux érudits grecs de son époque, par exemple à Denys d'Halicarnasse ¹. Cette fois, Hercule n'est ni un dieu ni un pâtre, mais un général, qui revient de soumettre l'Espagne, et que le mauvais temps oblige de séjourner en Italie, avec son armée de terre, en attendant l'arrivée de sa flotte. Un roi indigène,

¹ Dion. Halic., I, LI sqq.

Cacus, s'empare de son camp pendant la nuit : Hercule l'assiège dans sa forteresse, et le tue. Il partage l'ancien royaume de ce Cacus entre Evandre, roi des Arcadiens, et Faunus, roi des Aborigènes ; puis il fonde dans le Latium une colonie composée de Phénéates, d'Epéens et de Troyens : ceux-ci accueilleront amicalement, un peu plus tard, leurs compatriotes amenés par Enée. Hercule laisse également deux fils dans le Latium, Palas, et Latinus, que Faunus adopte. Partout des rois, comme on voit, et des armées, et des forteresses, une histoire pseudo-politique et militaire, analogue à ce que pourrait être celle d'Alexandre, de César et d'Auguste : rien de merveilleux, rien de national, rien de spontané. L'évhémérisme sévit ici sous sa forme la plus odieusement pédantesque, sans nul sentiment du primitif.

Chose singulière, les poètes sont ici plus vrais que les historiens : ils sont moins éloignés des anciennes légendes, et ne se croient pas obligés de les déguiser sous un vêtement prétendu historique. Ovide, dans les *Fastes*, parle à plusieurs reprises d'Hercule, d'Evandre et de Cacus ; nous n'avons pas, il est vrai, la partie de son poème dans laquelle il comptait traiter du mois d'août, et par conséquent de la fête officielle d'Hercule ; mais dans les six livres qu'il a composés, Hercule revient déjà assez souvent, et la mention qu'il en fait est accompagnée de détails qui ne sont

pas dénués d'intérêt. C'est d'abord à propos des fêtes en l'honneur de Carmenta, mère d'Evan-dre¹ : il raconte incidemment l'épisode d'Hercule, et n'oublie pas de faire ressortir l'aspect supra-humain de Cacus, sa taille gigantesque, les flots de feu et de fumée qui sortent de sa gorge, mêlés à des jets de sang, lorsqu'Hercule l'écrase de sa massue noueuse. Ailleurs Ovide rappelle la protection d'Hercule s'étendant sur la *gens Fabia*, et, lorsque tous les membres valides de cette famille sont allés combattre pour Rome à la Crémère, sauvant un seul rejeton afin que le nom ne périsse pas². Ailleurs il attribue à Hercule la suppression des sacrifices humains³ : on aurait eu l'habitude, avant sa venue dans le Latium, de jeter dans le Tibre des vieillards âgés de plus de 60 ans ; Hercule aurait fait cesser ce rite barbare, et aurait remplacé les victimes humaines par des bonshommes de paille (il est aisé de reconnaître dans ces mannequins quelque chose d'analogue au Carnaval, etc.). Ailleurs enfin, se souvenant (et peut-être un peu trop) qu'il est le poète des *Amours* et de l'*Art d'aimer*, Ovide raconte sur Hercule, Omphale et Faunus, une anecdote très croustillante, *antiqui fabula plena ioci* : Hercule et Omphale changent de vêtements, et ce déguisement cause à Faunus, qui est amou-

1. Ov., *Fast.*, I, 543 sqq.

2. Ov., *Fast.*, II, 235 sqq.

3. Ov., *Fast.*, V, 629 sqq.

reux d'Omphale, une très pénible désillusion ¹... Mais cette fable sort de la mythologie latine, en même temps que de la décence!

Moins brillant qu'Ovide, moins léger, Properce, dans une de ses dernières élégies ², a touché aussi à la légende d'Hercule, avec beaucoup de pittoresque et une curieuse précision de détails, Il est frappé en particulier du contraste entre l'aspect sauvage que la vallée Murcia avait alors et celui qu'elle a pris par la suite : il décrit les marais du Vélabre, où s'élèveront plus tard les bâtiments de la grande ville, et met dans la bouche d'Hercule cette chanson à la fois rustique et épique si savoureuse : « Allez, mes bœufs; allez, bœufs d'Hercule, dernière conquête de notre massue, deux fois gagnés par moi; allez, mes bœufs, que vos longs beuglements consacrent le pâturage, où sera un jour le célèbre Forum des Romains. » Surtout Properce, qui est, comme ses modèles alexandrins, un poète très érudit, insiste sur un détail du culte d'Hercule : pourquoi ce culte, pourquoi l'accès de l'*Ara maxima*, est-il interdit aux femmes? L'exégèse moderne n'est pas embarrassée quand elle rencontre de pareilles prohibitions : elle y voit des faits de tabou clannique. La femme, comme l'esclave, est en dehors du clan; elle ne peut donc être initiée au culte du clan sans sacrilège. Mais les anciens,

1. Ov., *Fast.*, II, 305 sqq.

2. Prop., IV, IX.

naturellement, ne pouvaient raisonner ainsi : pour rendre compte de ces interdictions rituelles, ils imaginaient des fables étiologiques. Celle que rapporte Properce est amusante dans sa naïveté. Après son combat, Hercule est bien fatigué, il a grand soif, et ne trouve pas de sources. Il y en a une pourtant, dans un bois sacré, près d'un temple, où les femmes célèbrent les mystères de Bona Dea. Il les entend chanter et rire, s'approche, tout sale, la barbe desséchée et poussiéreuse, leur demande un peu d'eau par pitié. La prêtresse le chasse : un homme ne peut entrer dans le domaine de Bona Dea. Hercule, irrité, enfonce la porte, se désaltère, et, encore furieux, déclare qu'il va instituer en ces lieux un autel dont les femmes, par représailles, ne pourront approcher. C'est une explication des deux cultes parallèles, et également restreints à un seul sexe, d'Hercule et de Bona Dea, explication bien superficielle, sans doute, mais qui a au moins le mérite de faire que la poésie de Properce, par ses racines, plonge en plein terroir latin.

Lorsqu'Ovide écrivait les *Fastes*, lorsque Properce composait l'élégie que je viens d'analyser, tous deux avaient devant les yeux l'admirable épisode d'Hercule dans le VIII^e livre de l'*Enéide*, qui est le glorieux titre de noblesse de la légende d'Hercule dans la poésie latine ¹. Le VIII^e livre

1. Virg., *Aen.*, VIII, 475 sqq.

a dû être, pour les lecteurs de Virgile et pour Virgile lui-même, un des plus importants de son poème : le II^e et le IV^e sont plus pathétiques, le VI^e a plus d'intérêt philosophique, mais le VIII^e est celui où est le plus fortement marqué le caractère national. Ce n'est plus Troie, ni Didon, ni les Enfers : c'est Rome même, les lieux du moins où elle sera, et le Latium, avec tous ses souvenirs légendaires. Hercule ne peut manquer d'y figurer. Lorsqu'Enée et ses compagnons arrivent au pied de l'Aventin, ils trouvent Evandre et ses sujets en train de célébrer par un festin le culte d'Hercule : Evandre raconte à son hôte l'exploit dont ce festin commémore le souvenir, et toute l'histoire de Cacus et d'Hercule. Ce récit célèbre, qui était autrefois dans toutes les mémoires, a été ingénieusement analysé par M. Bréal, à une époque où l'on ne croyait pas encore que l'érudition dût interdire le goût littéraire. Seulement M. Bréal, préoccupé de sa thèse de mythologie comparée, a surtout cherché dans Virgile des rapprochements avec des fables analogues chez d'autres peuples, notamment avec les hymnes védiques qui chantent le combat d'Indra et de Vritra. Il paraît que Virgile est étonnamment voisin des Védas : c'est possible, mais il me paraît d'une méthode plus sûre de rechercher, non ces analogies fortuites, mais les éléments que Virgile a sciemment et volontairement utilisés dans sa poésie.

Elle me semble avant tout, comme celle de Properce, plus que celle de Properce encore, appuyée sur une connaissance très précise et un respect très pieux des antiquités religieuses de Rome. Le festin auquel Evandre invite Enée, c'est « le sacrifice annuel qu'il est défendu de différer », le prototype du *polluctum*. On y immole un bœuf, dont on ne jette pas les entrailles comme dans les autres cultes ; elles sont mangées avec le reste de la victime. Les assistants sont tête nue, avec des couronnes de peuplier. Evandre remplit la coupe consacrée, dans laquelle Hercule a bu lui-même. Le festin comprend deux parties distinctes. Le nom des familles sacerdotales, des Potitii et des Pinarii, de même que celui de l'*Ara maxima*, sont explicitement prononcés par Evandre, qui a bien soin de justifier le culte qu'il rend à Hercule : ce n'est pas une dérogation à la religion traditionnelle, une innovation non fondée, *uana superstitio ueterumque ignara deorum* ; c'est un juste tribut de reconnaissance pour un service rendu. Tous ces détails témoignent de l'attention scrupuleuse qu'apporte le poète à ne rien changer, à ne rien omettre, dans les données que lui fournit le rite national.

De même aussi, il conserve à la légende proprement dite son véritable caractère. Il la revêt d'une forme très poétique ; la beauté, l'énergie de la description lui appartient en propre :

mais ce qu'il décrit est bien ce que racontaient les anciennes traditions. Cacus est bien le géant énorme et velu, le brigand rapace et meurtrier, auquel les imaginations romaines étaient habituées : fils de Vulcain, il touche aux dieux par son origine ; et en même temps, quand nous le voyons, pour échapper à la poursuite furieuse d'Hercule, vomir des tourbillons de fumée, et remplir sa caverne d'un épais brouillard où brillent dans la nuit quelques rouges étincelles, nous nous sentons tout voisins des phénomènes éruptifs que cette légende a symbolisés à l'origine. De même, c'est bien sur l'Aventin, et non sur quelque montagne banale, que se passe la scène du combat : le site nous est décrit avec autant de précision que d'énergie. Tout est localisé, particularisé, franchement latin.

Vers la fin, cependant, Virgile se permet une excursion dans la mythologie grecque. Lorsque le festin est terminé, deux chœurs de prêtres, l'un de jeunes gens, l'autre de vieillards (ce détail est encore emprunté au culte réel de l'*Ara maxima*), chantent les exploits du dieu, et cette fois ce sont les exploits de l'Héraclès hellénique : sa victoire, dès sa naissance, sur les serpents envoyés par Héra, la prise de Troie et d'Œchalie, et les travaux imposés par Eurysthée. « C'est toi, ô Invincible, qui as immolé de ta main le peuple monstrueux des enfants de la nue, et Hy-lée, et Pholus ; c'est toi qui as tué le taureau de

Crète, et le lion gigantesque des rochers de Némée. C'est toi qu'ont redouté les marécages du Styx, et Cerbère, couché dans son antre sanglant, sur des ossements à demi rongés. Nul fantôme n'a pu t'effrayer, ni Typhée, brandissant ses armes; tu n'as point été troublé en te voyant entouré des mille têtes de l'hydre de Lerne. Salut, vrai fils de Jupiter, nouvelle gloire des dieux; viens, propice, nous visiter, et assister à ton sacrifice. » Puis, comme s'il avait un scrupule, comme s'il craignait de laisser oublier le mythe indigène dont il a déjà tant parlé, Virgile ajoute qu'après cela, les prêtres célèbrent la victoire d'Hercule sur Cacus. — On voit avec quel art consommé, avec quelle magnificence de langage aussi, Virgile a su reprendre et fondre ensemble les données de la religion romaine et celles de la religion grecque. Ce qu'il y a de plus spécial, de plus strict, dans le rite de son pays, est recueilli dans son récit avec un soin vraiment filial; les souvenirs éclatants de la mythologie hellénique ne viennent que plus tard, comme surcroît et parure. Le rapprochement des deux inspirations ne produit d'ailleurs aucune espèce de disparate, et cette parfaite unité, en même temps qu'elle nous fait admirer la souveraine harmonie de la poésie virgilienne, nous montre jusqu'à quel point, et de quelle manière, l'assimilation s'est opérée alors entre les éléments latins et les éléments grecs de la légende : les se-

conds, malgré leur prestige, n'ont pas éliminé les premiers; il les ont recouverts sans les détruire, et, sous son étincelant décor hellénique, la religion d'Hercule est bien à Rome une religion nationale.

III

C'est justement là ce qui va lui assurer, sous l'Empire, une survivance de longue durée. Parce qu'elle a de fortes attaches dans le vieux fonds romain, elle va persister, en prenant d'ailleurs des formes diverses, à toutes les époques et à tous les étages de la société.

Pour les gens du peuple, Hercule reste toujours ce qu'il a été dès l'origine, avant même de prendre ce nom d'Hercule, le dieu favorable et protecteur, qui étend sur tous les actes de la vie sa bienveillance familière. Les inscriptions lui donnent souvent les noms de *Tutor*, *Defensor*, *Conseruator*. Il préside aux bains des villes comme à la fécondité des campagnes, aux serments comme aux mariages, aux voyages comme aux songes. Les soldats employés dans les carrières adorent un *Hercules saxanus*, les commerçants un *Hercules ponderum* (souvent associé à Mercure), les poètes un *Hercules Musarum*. Dieu guérisseur, il est appelé *Salutaris*, *Salutifer*. Comme il exauce volontiers les vœux qu'on lui

adresse, on l'adore sous les vocables d'*Hercules Impetrabilis*, *Compos*, *Respiciens*. En particulier il est le dieu qui fait découvrir les trésors cachés, et c'est à ce titre que son nom se trouve dans un passage bien connu, où Horace met en scène les convoitises d'un petit propriétaire campagnard : « Oh ! si quelque hasard me montrait un pot rempli d'argent, comme à ce paysan qui put, après sa trouvaille, acheter le champ qu'il avait labouré pour le compte d'autrui, enrichi par l'amitié d'Hercule¹ ! » Je cite ce passage parce qu'il nous atteste le genre de piété que l'on a dans le peuple pour Hercule : ce n'est pas un dieu majestueux et dédaigneux, que l'on contemple de loin ; c'est, comme Mercure, avec qui il a beaucoup d'analogies, un dieu serviable et complaisant, en qui l'on a confiance, avec qui l'on se sent à l'aise, d'autant plus qu'on doit lui donner sa part du trésor qu'on a trouvé grâce à lui. Cette sorte d'association commerciale le met tout près de ses adorateurs ; son prestige en souffre peut-être, mais sa popularité ne fait par contre qu'y gagner.

Dans les cercles instruits et intelligents, Hercule joue un rôle plus relevé, et non moins important. J'empruntais tout à l'heure un témoignage aux *Satires* d'Horace, qui reflètent si fidèlement les propos et les croyances populaires,

1. Hor., *Sat.*, II, vi, 40-43.

mais ailleurs, dans les *Odes* ou dans les *Epîtres*, on pourrait trouver ce que j'appellerai la conception intellectuelle et morale d'Hercule, celle que s'en faisaient, non plus la foule, mais les gens capables de réfléchir. Dans la belle ode où il trace un portrait si noble de l'homme juste et persévérant, immuable au milieu même des ruines de l'univers, Horace ajoute : « C'est par de telles vertus que Pollux et Hercule atteignirent à grand peine les citadelles célestes ¹ ». Ailleurs, Hercule figure, avec Romulus, Bacchus et les Dioscures, parmi les héros qui, longtemps persécutés par l'envie, ont fini par conquérir le ciel à force d'exploits et d'œuvres utiles au genre humain². Hercule nous apparaît ici comme un des types de l'énergie infatigable et victorieuse.

Cette idée n'était pas absolument nouvelle ni absolument romaine. La littérature grecque avait déjà célébré en Héraclès la force souveraine de la volonté. Tout le monde se rappelle l'allégorie ingénieuse de Prodicos, rapportée par Xénophon : Héraclès, placé entre la Volupté et la Vertu, entendant les invitations de l'une et de l'autre, ébranlé un moment par les séduisantes promesses de la première, mais se ressaisissant et préférant à tous les âpres jouissances du

1. Hor., *Carm.*, III, III, 9-10.

2. Hor., [*Ep.*, II, I, 110 sqq.

devoir accompli. Mais, si les Romains n'ont pas inventé cette interprétation édifiante de la légende d'Hercule, ils s'en sont emparés avec empressement, l'ont répétée et développée à plaisir : elle convenait si bien à leur tendance moralisante, à leur conception, forte et rude, de la vertu ! Dans le stoïcisme romain, qui, comme on le sait, n'est guère qu'une prédication ou une direction de conscience, Hercule est souvent proposé comme un modèle de vigueur morale. Sa fière résignation à des ordres injustes, son courage au milieu des périls, son opiniâtreté à travailler et lutter sans cesse, le caractère utile, bienfaisant, humanitaire, de ses exploits, toutes les qualités qui ressortent de sa légende, sont faciles à commenter dans le sens stoïcien. On peut même dire que, pour un moraliste comme Sénèque, il y a trois manières de présenter l'idéal de la perfection stoïcienne : en tracer un tableau général et abstrait, chercher un exemple dans l'histoire romaine (et alors c'est Caton qui est cité de préférence), ou enfin prendre un exemple mythologique (et dans ce cas, c'est Hercule qui est choisi le plus souvent). Hercule partage donc avec Caton l'honneur d'incarner le « sage » du stoïcisme.

C'est cette conception qui, encore aujourd'hui, donne un certain intérêt à des œuvres pourtant bien déclamatoires, aux deux tragédies où Sénèque a représenté, d'abord le délire homicide

d'Hercule, et, plus tard, sa mort et son apo-
théose. Dans la première surtout, l'*Hercule fu-
rieux*, la parfaite conformité du héros thébain
avec les règles de la vertu morale est sans cesse
soulignée. Junon elle-même, si irritée contre
Hercule, ne peut s'empêcher de reconnaître qu'il
met beaucoup d'empressement à recevoir les or-
dres qu'elle lui envoie, *laetus imperia excipit*, ce
qui est un des devoirs les plus éloquemment prê-
chés par le stoïcisme. Ces ordres, d'ailleurs, que
la légende dépeint si cruels et si injustes, ces
douze travaux imposés l'un après l'autre au ro-
buste courage du lutteur, qu'est-ce, sinon au-
tant d'épreuves par lesquelles le destin exerce
cette âme d'élite ? et la femme d'Hercule, Mégare,
formule très nettement la théorie stoïcienne de
l'épreuve en disant : « Supprimez les ordres
tyranniques, que deviendra la vertu ? » (*imperia
dura tolle, quid uirtus erit?*). Malgré ces durs
labeurs, on ne peut pas plaindre le héros : « Là
où vous voyez du courage, dit son père Amphi-
tryon, il n'y a pas de malheur » (*quemcumque
fortem uideris, miserem neget*). Ainsi parlent,
au sujet d'Hercule, les divers personnages du
drame, et leur langage est inspiré du plus pur
esprit stoïcien. Celui d'Hercule lui-même ne l'est
pas moins, notamment lorsqu'il adresse aux dieux
cette prière après avoir tué son ennemi, le ty-
ran Lycus : « Plût au ciel que je pusse offrir en
libation le sang de ce bandit ! jamais liqueur

plus agréable n'aurait teint l'autel. Il n'y a pas de victime plus précieuse aux yeux de Jupiter qu'un tyran... Je vais formuler des vœux dignes de Jupiter et de moi-même. Que le ciel, la terre et l'air gardent leur équilibre ; que les astres accomplissent sans heurt leur course éternelle ; qu'une profonde paix nourrisse les hommes ; que le fer ne serve qu'aux innocents travaux des champs, et que les épées restent au fourreau ; que nulle tempête violente ne trouble la mer ; que nul feu ne soit lancé par la colère de Jupiter ; que nul torrent grossi par les neiges hivernales n'entraîne les moissons arrachées. Plus de poisons, plus d'herbes gonflées d'un suc mortel, plus de tyrans féroces et barbares. Si la terre a encore à produire quelque monstre, qu'elle se hâte, pour que je puisse le vaincre... » Immédiatement après cette belle prière, — prière philosophique et non mythologique, où l'adhésion à l'ordre du monde, l'aspiration vers la paix et le bonheur de l'humanité, s'expriment si éloquemment, — Hercule est, comme dans le mythe grec, saisi d'une folie envoyée par Junon, au cours de laquelle il tue sa femme et ses enfants. A son réveil, il veut se tuer : ce qui l'en empêche, ce ne sont pas tant les supplications de son vieux père que les exhortations, toutes stoïciennes encore, de son ami Thésée : « Relève-toi, brise l'étreinte du malheur de ton élan accoutumé. Ressaisis cette âme supérieure [à tous les maux. »

Il suit ce conseil, et, en se résignant à vivre, il marque fortement qu'il remporte sur lui-même une victoire bien plus grandiose que toutes celles qui lui ont assujetti les monstres les plus terribles.

Dans l'*Hercule sur l'Eta*, les intentions philosophiques ou morales sont moins apparentes : elles ne sont pas absentes pourtant ; je n'en veux pour preuve que ces paroles d'Hercule à sa mère au moment de monter au ciel : « Cesse tes pleurs, qui ne conviendraient que pour un fils sans gloire. Le deuil est pour les lâches. Le courage va au ciel, la crainte à la mort. » — On a souvent critiqué cette façon d'habiller Hercule en stoïcien. Il est très certain qu'au point de vue de la pure mythologie, un langage qui rappelle si bien les *Lettres à Lucilius* est un véritable anachronisme. Cependant cette prédication philosophique, mise dans la bouche d'Hercule ou de son entourage, n'est ni sans grandeur ni sans chaleur. L'interprétation philosophique des travaux héracléens a d'ailleurs été reprise par des poètes modernes beaucoup moins déclamateurs que Sénèque. Le majestueux et émouvant poème des *Ecuries d'Augias*, où Sully-Prudhomme a célébré Hercule et sa main « puissante et juste », où il lui a fait prononcer ces paroles fièrement philanthropiques :

Et, n'eussé-je purgé ni les monts ni les bois,
Je me croirais meilleur que vous tous à la fois,
Si, sur votre parole, au plus ignoble ouvrage,
J'ai pour le bien d'un peuple exercé mon courage,

ce poème n'est-il pas un écho lointain des professions de foi stoïciennes qu'on admirait au temps de Néron ? et, tout récemment encore, l'Héraclès de M. Jules Bois, le héros émancipateur, ouvrier du progrès et de la liberté (voire même de la libre pensée), est-il si distant de l'Hercule de Sénèque ? — Mais, bonne ou mauvaise, peu importe, cette manière de comprendre Hercule s'accorde si bien avec les dispositions les plus profondes du caractère romain que l'on s'en explique aisément le durable succès. Par elle, la légende d'Hercule est demeurée pour les classes lettrées de l'Empire quelque chose de vivant, d'agissant ; elle y a gagné une singulière dignité puisqu'elle est devenue le véhicule des préceptes d'énergie, de résignation, de dévouement, de juste orgueil, en un mot des notions les plus essentielles de la morale latine.

Nous avons vu ce qu'était Hercule à l'époque impériale, d'abord chez les petites gens, puis chez les lettrés et les philosophes : montons encore plus haut, et demandons-nous ce qu'était Hercule pour les Empereurs. Il semble que, de bonne heure, on ait eu l'idée d'établir un rapprochement entre l'apothéose d'Hercule et celle

du prince. Hercule n'est pas un dieu, à proprement parler, c'est plutôt un demi-dieu ou un héros divinisé, un homme qui a mérité, par les grandes choses qu'il a faites et par les services qu'il a rendus, d'être admis dans l'Olympe. Au fond, la différence n'est pas grande entre un tel personnage et Auguste, par exemple, Auguste, à qui le sénat a décerné les honneurs divins, et que la flatterie ou la reconnaissance placent d'avance parmi les immortels. Aussi n'est-on pas surpris de voir la comparaison indiquée par les poètes officiels, notamment par Horace ¹, non plus que de lire souvent, sur les monuments ou les monnaies, le nom d'Hercule parmi ceux des divinités protectrices de l'Empereur : *Hercules Augustus, Hercules Comes, Consecrator, Custos, Defensor, Inuictus*, etc. Vers le milieu du II^e siècle après J.-C., une parenté plus complète commence à s'établir entre la personnalité de l'Empereur et celle du dieu : Hadrien se fait représenter en Hercule, et après lui Commode, Septime-Sévère, Caracalla, Postume, etc. Mais c'est surtout à la fin du III^e siècle qu'Hercule joue dans la religion impériale un rôle considérable. Lorsque Dioclétien associe à son pouvoir son lieutenant Maximien, il éprouve le besoin, pour donner à leur commune autorité une consécration plus respectable, de la mettre sous un double patronage

1. Hor., *Carm.*, III, XIV, 1 ; IV, v, 36.

céleste : il prend lui-même le nom de *Iouius* et fait prendre à Maximien celui d'*Herculius*. Ce choix même est symbolique. Hercule, fils de Jupiter, dépend de lui et le respecte : ainsi Maximien doit obéissance et déférence à son collègue. Jupiter est surtout le dieu intelligent, qui conçoit et commande, Hercule le dieu fort, qui agit et travaille : ainsi à Dioclétien appartient la pensée directrice, à Maximien l'exécution ¹. Hercule et Jupiter deviennent donc, non seulement les protecteurs, mais aussi les modèles des deux souverains ; ceux-ci en sont, pour ainsi dire, les incarnations terrestres.

Dans ces conditions, on s'explique que Jupiter et Hercule soient particulièrement invoqués dans la littérature officielle de l'époque : leurs noms, joints ensemble, reviennent très souvent dans les premiers *Panegyriques* ². On s'explique également que la littérature chrétienne, par contre-coup, s'en prenne tout spécialement à ces deux divinités, et là est une des grandes différences qui séparent les deux apologistes chrétiens de la fin du III^e siècle et du début du IV^e, Arnobe et Lactance. Arnobe, qui écrit en Afrique, pour la foule, attaque pêle-mêle tous les dieux, et de préférence ceux qui sont les plus populaires à son époque et dans son milieu, les dieux d'ori-

1. *Paneg.*, II, 4 et 7.

2. *Paneg.*, II, 1, 4, 11, 13 ; III, 3, 14, 16 ; IV, 8, 16 ; V, 4.

gine orientale : les détails qu'il nous donne sur leurs cultes bizarres et leurs mythes peu connus, font la joie des historiens modernes. Lactance, au contraire, qui veut convertir l'aristocratie dirigeante, néglige les dieux exotiques ; il vise, en général, ceux de l'Olympe gréco-romain, parce qu'il est de goût très classique, mais surtout Jupiter et Hercule, parce que ce sont les dieux des souverains ¹. Ainsi, ennemis comme flatteurs des Empereurs nous attestent simultanément la grande place que Jupiter et Hercule tiennent dans le culte officiel.

Un peu plus tard, Dioclétien et Maximien s'adjoignent de nouveaux collaborateurs : Galère, le lieutenant de Dioclétien, devient *Iovius* comme son chef ; Constance Chlore, sous les ordres de Maximien, prend comme lui le surnom de *Herculius*. De ce côté il se fonde une véritable dynastie. Le fils de Constance, Constantin, épouse l'une des filles de Maximien, et est ainsi doublement *Herculius*, par son père et par son beau-père : le panégyriste qui nous a laissé le récit de ce mariage salue avec joie la série ininterrompue « d'empereurs toujours Herculiens » ² qui doit naître de cette union.

Mais cette espérance, au moment même où il la formule, est déjà réduite à néant. Je n'ai pas

1. Lact., *Inst. Div.*, I, 9-11.

2. *Paneg.*, VI, 2 ; cf. § 8 et 11.

ici à retracer les luttes très compliquées qui se sont livrées entre les candidats à l'Empire entre 306 et 312, dont les *Panégryriques*, les pamphlets chrétiens et les monnaies nous permettent de reconstituer les principales péripéties ¹. Je rappelle seulement que Constantin, en rompant avec son beau-père Maximien, rompt également avec le culte d'Hercule, dont celui-ci était le représentant, et que la guerre politique se double, en quelque sorte, d'une guerre de religion. Constantin, en quête d'un patron céleste, semble un moment vouloir adopter Apollon ; on peut croire qu'il va dresser une monarchie apollinienne contre la monarchie herculienne ². Puis il renonce à cette tentative pour se tourner du côté des Chrétiens, et c'est alors qu'il remporte sa victoire décisive. L'importance, religieuse autant que politique, de son succès, n'échappe point aux contemporains : les orateurs officiels en parlent, en termes vagues il est vrai, à cause des convenances protocolaires ; plus franc ou plus hardi, Lactance voit, dans la défaite des compétiteurs de Constantin, la chute du culte impérial de Jupiter et d'Hercule : « Où sont ces surnoms, hier encore si illustres et si glorieux dans tout l'uni-

1. On me permettra de renvoyer à mon *Lactance* et à mes *Derniers écrivains profanes*. Quant aux monnaies de l'époque constantinienne, elles ont été étudiées à ce point de vue dans l'ouvrage de M. J. Maurice.

2. *Paneg.*, VII, 21-22.

vers, de Joviens et d'Herculiens, ces surnoms adoptés d'abord par Dioclétien et Maximien, et passés ensuite à leurs successeurs? le Seigneur les a détruits et jetés à terre ¹ ! »

Ces paroles sonnent le glas du culte d'Hercule : il subsiste encore, il traîne un semblant de vie pendant le cours du IV^e siècle, comme celui de tous les dieux gréco-romains, toléré par Constantin, sournoisement persécuté par son fils, artificiellement relevé par Julien, languissant peu à peu sous les derniers empereurs d'Occident. En réalité il n'a plus d'importance depuis la victoire de Constantin. Il a eu du moins l'honneur d'avoir sa part, la première part, dans la bataille suprême de la mythologie officielle contre le christianisme triomphant. Le nom d'Hercule reste associé aux derniers efforts du paganisme impérial comme aux plus lointaines croyances de la population rustique du Latium, au crépuscule de la religion romaine comme à son aurore.

La légende que nous avons à étudier a donc joué un rôle considérable dans l'histoire de Rome : elle s'y retrouve toujours et partout, mais elle s'y retrouve avec des caractères différents, avec une variété d'incarnations qui justement en a assuré la vitalité durable. Le dieu mystérieux et incertain de l'*Ara maxima* anté-

1. Lact., *De mort. persec.*, 52, 3.

historique, le dieu hellénisé de l'époque républicaine, l'Hercule poétique de Virgile, l'Hercule familier des petites gens, l'Hercule philosophe et stoïcien de Sénèque, l'Hercule impérial de Dioclétien et de Maximien, sont autant d'épreuves, sans cesse renouvelées, sans cesse adaptées aux circonstances, d'une figure qui par là-même conserve un singulier ascendant. Et ainsi, c'est la société romaine elle-même, aux divers stades de son développement, qui se découvre à nous dans cette trop rapide histoire qu'on pourrait intituler « l'évolution d'un dieu ».

III

L'HISTOIRE SOCIALE D'UNE MONTAGNE ROMAINE

A Emile Le Blanc.

L'Aventin a toujours été une des plus célèbres parmi les sept collines immortelles. Tant de souvenirs historiques ou légendaires y sont demeurés attachés, il a été si glorieusement consacré par les beaux vers de Virgile et les émouvants récits de Tite-Live, qu'il s'impose, aujourd'hui encore, à la mémoire de ceux mêmes qui n'ont de l'histoire romaine qu'un souvenir confusément estompé. Le Quirinal ou l'Esquilin, le Viminal et le Cælius, ne sont pour bien des gens que des noms propres : l'Aventin conserve une individualité plus précise; on sait, au moins vaguement, quel rôle il a joué dans les grandes luttes

(*Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} septembre 1909.)

où se sont heurtés le peuple et le patriciat. A ce titre, son nom a même le privilège de figurer, avec ceux du Capitole, de la Roche Tarpéienne et des Gémonies, dans cette phraséologie banale et pompeuse que la Révolution avait extraite du vieux *Contiones*, et qu'elle a transmise à la démocratie du XIX^e siècle. Lorsque, en une phrase sonore des *Misérables*, Victor Hugo énumère toutes les richesses de Paris, il n'a garde d'oublier celle-ci : « Paris possède un Capitole, l'Hôtel de Ville... un mont Aventin, le faubourg Saint Antoine. » On a aussi, par une analogie moins fantaisiste, appliqué cette désignation tantôt à Montmartre et tantôt à Belleville, à toutes les collines qui se dressent sur Paris comme autant de citadelles faubouriennes. Ainsi, l'Aventin a eu cette gloire suprême de devenir « un cliché » de l'éloquence politique. Cette comparaison, souvent reprise, a maintenu dans les esprits l'idée que l'Aventin fut jadis le centre de la populace latine, le berceau des conquêtes démocratiques, et, pour parler comme Michelet, « la montagne plébéienne » par excellence.

Cette vue n'est point fausse, à coup sûr : elle est seulement d'une vérité un peu trop sommaire, insuffisamment nuancée. Jusqu'à quel point l'Aventin a-t-il eu ce caractère populaire ? l'a-t-il toujours conservé ? et surtout, pourquoi ou comment l'a-t-il pris ? le doit-il au pur hasard, ou à la volonté humaine, ou au jeu régulier des cau-

ses naturelles ? Ce sont là des questions qui se posent dès que l'on veut porter quelque précision scientifique dans la conception traditionnelle, trop absolue et trop simple.

A ces questions, il n'est peut-être pas impossible de répondre en s'aidant de l'excellent ouvrage qu'a récemment publié, sur l'Aventin dans l'antiquité, un de nos plus distingués archéologues et épigraphistes, M. Alfred Merlin. — Le choix d'un tel sujet, indépendamment des résultats auxquels M. Merlin est arrivé, révélait déjà par lui-même une très sage méthode. Si dans notre France moderne, quelque unie et centralisée qu'elle paraisse être, les diversités locales subsistent encore indestructibles, si l'évolution varie d'une contrée à une autre contrée, d'une ville à une autre ville, je dirais presque d'un quartier à un autre quartier, si l'histoire de la Cité ne se confond pas avec celle de la Montagne-Sainte-Geneviève, combien cela n'est-il pas plus vrai de l'antiquité ! Les anciens, en général, étaient fixés au sol natal par des attaches plus solides que les nôtres : les communications étaient plus rares, et peut-être aussi la curiosité moins aventureuse ; la famille, plus fortement organisée, les retenait davantage à courte distance du foyer. Dans cette vaste confédération qu'est l'Empire romain, par exemple, non seulement chaque province conservait sa physionomie intellectuelle et morale, non seulement chaque cité maintenait avec une piété

obstinée le dépôt intact de ses traditions, de ses lois et de ses rites, mais chaque portion de ville vivait d'une existence propre. Un quartier romain était un petit État : un commun trésor de souvenirs mythiques et historiques, une longue cohabitation, une constante solidarité d'intérêts, créaient, entre les familles qui le peuplaient, un réel patriotisme; et, d'ailleurs, légalement, ne possédait-il pas ses magistrats, ses assemblées, ses autels? — Voilà ce qui rend nécessaire d'observer de très près, et isolément, les diverses parties, et, si je puis dire, les diverses cellules du grand organisme romain; et voilà ce qui donne tant de prix à des recherches comme celles qu'a tentées M. Merlin, comme celles encore de M. Besnier sur l'île Tibérine. C'est en juxtaposant des monographies de ce genre qu'on pourra ressaisir la vie réelle du monde latin, somme de ces vies locales. M. Merlin a d'ailleurs apporté à l'exécution de son projet une rare conscience : ceux mêmes qui ne partagent pas toutes ses opinions ne sauraient méconnaître l'étendue et la sûreté de son information. Nous voudrions ici, sans le suivre dans toutes les discussions chronologiques ou archéologiques dont son livre est rempli, dégager les résultats essentiels auxquels il est parvenu; et, en résumant ses observations, en les complétant au besoin, faire ressortir le rapport intime qu'il y a entre les lieux et les choses, rappeler les grands faits religieux, éco-

nomiques, politiques, qui se groupent autour de la colline Aventine, retracer rapidement, en un mot, son histoire dans la société romaine.

I

La première remarque qui s'impose, — et elle ne laisse pas d'être assez curieuse, — c'est que cette montagne, qui a joué dans l'évolution de la cité un rôle si considérable, ne faisait pas, à vrai dire, partie de la cité. Tout au moins n'y est-elle entrée que fort tard, et l'on peut dire sans paradoxe que l'époque où elle exerça une action véritable est celle où elle était en dehors de la ville. D'ailleurs, le souvenir de la séparation primitive ne s'effaça jamais complètement : l'Aventin resta, aux yeux des anciens, une cité en face de la cité, « une autre ville, » pour parler comme Denys d'Halicarnasse; à aucun moment, il n'arriva à perdre tout à fait ce caractère original, j'allais dire excentrique.

La légende et l'histoire sont d'accord, celle-ci pour attester par maint détail, celle-là pour traduire symboliquement, l'opposition foncière entre l'Aventin et la vraie cité romaine. Parmi ces légendes relatives aux premiers temps de la ville qui ont été colligées par les érudits, chantées par les poètes, popularisées par Tite-Live, combien ne sont que l'expression voilée de l'antique

dualité! Antithèse, d'abord, entre Évandre et Cacus, — deux figures simplifiées et tranchées comme dans les contes enfans, — le bon vieux roi du Palatin et le méchant brigand de l'Aventin; — antithèse entre les bergers d'Amulius et ceux de Numitor qui, postés respectivement sur les deux montagnes, en viennent sans cesse aux mains; — antithèse, surtout, entre les deux jumeaux fils de Mars qui se disputent l'honneur de nommer et de fonder la ville naissante : Remus va prendre les auspices sur l'Aventin, Romulus sur le Palatin, et cette fois la rivalité s'achève dans le meurtre du vaincu. Ces vieilles fables, que les petits écoliers de Rome apprenaient jadis, qui, même chez nous, furent longtemps célèbres dans les collèges, suggèrent invinciblement l'idée d'une hostilité radicale, perpétuelle, souvent sanglante.

Quand et comment se sont-elles formées? M. Merlin incline à leur assigner une date relativement moderne : suivant lui, elles auraient été « créées et vulgarisées » dans les derniers siècles de la République. Vulgarisées? oui, sans doute, et plutôt encore fixées, classées, systématisées, par les compilateurs qui ont mis, à faire de la prétendue histoire avec ces antiques légendes, leur application puérilement pédantesque. Mais « créées, » nous en doutons un peu. Pour M. Merlin, elles auraient eu comme but de projeter dans le passé l'antagonisme qui existait alors entre

plébéiens et patriciens, et, en rattachant chacune des deux factions à une très vieille et très illustre origine, de leur donner en quelque sorte des titres de noblesse. Que les passions des partis se soient emparées de ces traditions, c'est fort possible; mais, avant d'être ainsi exploitées, elles ont dû traverser une phase mystérieuse, où elles avaient un caractère plus religieux que politique, où elles étaient plus voisines de la croyance naïve et spontanée que de la fiction fabriquée intentionnellement. Avant d'être le prototype de la plèbe, par exemple, Remus a été simplement un dieu éponyme et local, le dieu de l'Aventin, adoré par une tribu latine dont il était le père mystique.

Au surplus, pour nous en tenir à ce mythe si connu de Remus et de Romulus, aucune des deux données qu'il contient, ni celle de leur association fraternelle, ni celle de leur inimitié, n'a rien qui doive surprendre. Bien des villes autres que Rome reconnaissaient comme fondateurs deux « héros » frères ou jumeaux; Dardanus et Iasius à Troie, Amphion et Zéthos à Thèbes, formaient des couples pieusement vénérés, non sans analogie peut-être avec les deux Pénates romains. — Souvent aussi, chose plus singulière, les deux fondateurs divins étaient, non plus unis, mais opposés; une lutte éclatait, un d'eux y mourait, comme si la ville nouvelle eût dû nécessairement être baptisée dans son sang. Dans la Bible, Caïn,

le premier fraticide, est aussi le premier bâtisseur de murs ; Agamède, à Delphes, tue Trophonios, comme Romulus tue Remus ; les mythes des Corybantes et des Cabires sont pleins de récits du même genre ¹. — Pourquoi toutes ces traditions locales étaient-elles coulées dans un moule identique ? que signifiait cette dualité, tantôt amicale et tantôt ensanglantée ? quel lien étrange rattachait, pour ces peuples de jadis, la construction des premiers remparts à un meurtre fraternel ? à quelles obscures et profondes croyances correspondait cette idée ? on ne saurait le dire. Tout ce que l'analyse nous permet d'entrevoir, c'est que nous sommes ici en présence d'une opinion très puissante et très générale, qui se retrouve, en des temps fort divers et en des pays fort éloignés, qui a par conséquent ses racines dans les couches les plus reculées de l'imagination primitive. A Rome, cette tradition énigmatique a pris une forme particulièrement nette ; elle s'est contrétiisée en détails précis ; elle s'est localisée sur l'Aventin et le Palatin, dont elle a sanctionné l'opposition essentielle. Plus tard, elle a pu être interprétée en un sens un peu différent, au gré des agitations politiques ; mais elle remonte très haut, et c'est là, c'est dans ces croyances confuses et bizarres, beaucoup plutôt que dans le tra-

1. On trouvera là-dessus d'intéressantes réflexions, avec des rapprochements fort typiques, dans le livre de François Lenormant, *Les Origines de l'Histoire*, t. 1^{er}, ch. IV.

vail réfléchi d'historiens ou de poètes savants, qu'il faut chercher la source lointaine des légendes Aventines.

Quoi qu'il en soit, ce que les mythes nous font indirectement deviner, des faits bien établis nous l'affirment : il y a eu, réelle, fondamentale, une distinction marquée entre l'Aventin et le reste de la ville. Il faut, pour s'en rendre compte, se placer au point de vue même des anciens.

La ville, telle qu'ils la conçoivent n'est pas seulement une certaine étendue de sol, ni une juxtaposition d'édifices, pas même une agglomération d'hommes soumis à des lois identiques : c'est, avant tout, un territoire sacré. Sur l'emplacement que les dieux lui ont indiqué, après avoir sollicité leur consentement, et en invoquant leur protection par un chant liturgique, le fondateur, en costume de prêtre, la tête voilée, conduit la charrue attelée d'un taureau blanc et d'une vache blanche, et creuse le sillon qui déterminera l'enceinte, infranchissable à tous ceux qui ne sont pas initiés au culte national. Cette enceinte, ou plutôt la bande de terre qui y est attenante, est vouée aux dieux sous le nom de *pomerium* ; elle est à la fois la limite visible de la cité et sa protection mystique, sa ceinture rituelle, si l'on peut dire.

Or l'Aventin, pendant très longtemps, n'a pas été compris dans le *pomerium*. Qu'il ne l'ait pas été au début, rien de plus explicable. La Rome

primitive, la « Rome carrée », ne s'étendait que sur le Palatin et les vallées immédiatement attenantes : toutes les collines rangées comme en cercle autour du Palatin ne s'y rattachaient aucunement, et en cela, l'Aventin ne se distinguait pas du tout des autres montagnes. Mais pour celles-ci, l'annexion à la bourgade Palatine eut lieu de bonne heure : pour l'Aventin, elle fut tardive, et longtemps incomplète. Le Cælius, l'Esquilin, le Quirinal, apparurent comme des faubourgs, promptement et tout naturellement englobés dans la communauté urbaine : l'Aventin resta isolé.

Suivons-le, en effet, au cours des siècles. Si l'on acceptait les récits des annalistes latins, le premier rapprochement entre l'Aventin et la cité se serait produit sous Servius Tullius : le mur attribué à ce prince, le fameux « mur de pierre », enveloppait la majeure partie de la montagne, mais, dans cette région, le tracé du mur ne coïncidait nullement avec celui du *pomerium*, qui restait tel qu'auparavant. — Que veut dire ceci ? Il n'est pas question de savoir à quelle époque fut bâti le mur de pierres, ni ce qui peut se cacher de réalité historique sous la légende de Servius. Tout ce qu'il faut retenir ici, c'est que le nom de ce roi symbolise, dans la tradition annalistique, le moment où l'activité politique, administrative et militaire de l'État romain s'est affranchie du joug étroit de la religion. Étrus-

que, fils d'esclave, étranger au corps sacré des patriciens, Servius en bouleverse toutes les coutumes les plus vénérables. Il fait participer au service militaire, au droit de vote, au droit de propriété, les plébéiens, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas de culte familial. A la division ancienne de la ville, sanctionnée par la religion, il en substitue une autre, purement topographique, purement humaine. Quoi d'étonnant si le même homme ose élever un rempart dépourvu de tout caractère religieux, et par suite, l'étendre jusqu'à l'Aventin ? — Voilà ce que représente l'histoire fabuleuse de Servius : un certain nombre de réformes distinctes, mais animées d'un même esprit. Comme la législation, comme l'organisation de l'armée, le système de fortifications change de nature; il « se laïcise », si l'on peut risquer cet anachronisme; il n'est plus soumis aux vieux rites : c'est ce qui fait que l'Aventin peut y être compris. Mais, au fond, rien n'est changé aux conditions antérieures. L'enceinte militaire et l'enceinte sacrée ou légale demeurent tout à fait distinctes, et c'est dans la première seulement que l'Aventin est compris. Il n'a pas été arraché à son isolement par les innovations pseudo-serviennes, quelque hardies qu'elles aient pu être : il est admis dans Rome, place forte; il reste à la porte de Rome, cité.

Voici qui est peut-être plus significatif encore. Quelque opinion que l'on adopte sur la légende

de Servius Tullius, la construction du mur connu sous son nom ne peut guère être placée à une date plus récente que le commencement du iv^e siècle avant notre ère. Mais franchissons trois cents ans, trois cent cinquante ans; arrivons à la fin de l'époque républicaine : pendant cette longue durée, le temps a pu faire son œuvre; bien des souvenirs ont pu s'oblitérer, bien des préjugés s'évanouir; les conditions matérielles de la ville, les rapports entre ses diverses parties, ont subi des modifications profondes. Or, à ce moment, nous trouvons deux extensions du *pomerium*, décrétées l'une par Sylla et l'autre par César : et ni l'une ni l'autre n'ont incorporé l'Aventin à la cité. Encore, de la part de Sylla, cette omission n'est-elle pas trop étonnante : aristocrate, il ne peut pas aimer beaucoup cette montagne qui a été si souvent la forteresse de la plèbe, et qui reste encore son principal centre; en outre, conservateur, réactionnaire même, il tient trop à ressusciter le plus de vieilles choses possible pour être disposé à rompre, sur ce point, avec une habitude séculaire. Mais aucun de ces motifs ne vaut pour César, ou plutôt, ils devraient ici agir en sens inverse. César s'appuie sur le peuple : pourquoi ne prend-il pas à cœur d'effacer l'injure jadis infligée à la colline éminemment populaire? Il est plus porté à réformer qu'à conserver ou à restaurer : pourquoi hésite-t-il devant cette innovation? C'est pourtant un esprit

libéré de toute superstition comme de toute routine : il brave la défaveur depuis tant de siècles attachée au titre royal ; il méprise les avertissements de la divination ; il se moque, en plein sénat, des fables qu'on raconte sur les enfers ; c'est, en toutes choses, un des hommes sur qui le joug du passé pèse le moins lourdement. Il n'en est que plus frappant de le voir s'arrêter, sans oser passer outre, devant le principe consacré qui exclut l'Aventin de la ville. Il faut que cette tradition soit bien puissante pour qu'elle s'impose à un esprit par ailleurs si ouvert, si hardiment tourné vers l'avenir.

Auguste, sur ce point, adopte une solution intermédiaire. Du reste, Auguste est un peu, toujours et partout, l'homme des compromis, des *combinazioni*. Son gouvernement, par exemple, est une forme mixte où la république et la monarchie sont savamment dosées, si savamment que les historiens, depuis Tacite jusqu'à M. Ferrero, n'ont pu se mettre d'accord pour en définir la vraie nature. Or, ce qu'il est dans sa politique constitutionnelle, il l'est également dans la question particulière qui nous occupe. D'un côté, il sent bien que le quartier de l'Aventin s'est prodigieusement développé, qu'il est devenu à la fois beaucoup plus important et plus semblable au reste de la ville, qu'il y aurait injustice et absurdité à le laisser en dehors de Rome. D'autre part, il ne veut pas, lui qui affiche un si

pieux respect du passé, changer quoi que ce soit à l'enceinte sacrée. Alors, que fait-il ? Il surperpose à l'ancienne division de la ville une nouvelle organisation, purement administrative, qui ne détruit ni ne confirme la première, qui en diffère par essence, et qui embrasse tous les nouveaux quartiers, y compris la colline Aventine. Mais il ne touche pas *pomerium*. Sa façon d'agir ressemble donc un peu à la réforme serienne. Avec lui, l'Aventin entre dans la ville, il fait partie des mêmes cadres que les autres « régions » de Rome ; il participe aux mêmes avantages, notamment à la protection de la garde municipale ; il a, si l'on peut dire, un état-civil. Mais de la Rome véritable, authentique et pure, de la Rome pomériale, il demeure encore éliminé.

Ce dernier pas qui lui reste à faire, il le franchit sous le règne de Claude. M. Merlin l'affirme, après des écrivains dont le témoignage est incontestable : et il a raison de l'affirmer, mais il a peut-être tort de prétendre que la décision de Claude n'est que « la conséquence logique et nécessaire » de celle d'Auguste. Il est très probable, au contraire, que les anciens ont vu entre les deux un abîme : on sait combien les noms, les titres, les formes, comptaient à leurs yeux, surtout quand il s'agissait, comme ici, de coutumes placées sous la sauvegarde de la religion. En abroger une était une singulière hardiesse,

que pouvait seul accomplir un prince du caractère de Claude. Claude est en effet un homme à l'esprit aventureux. Il ne se contente pas d'accepter volontiers les nouveautés comme César, encore moins de biaiser avec elles, comme Auguste : il les aime pour elles-mêmes. C'est plus qu'un réformateur, c'est un révolutionnaire, et voilà ce qui fait que l'histoire classique, qui a été écrite par des aristocrates, lui a créé une telle réputation d'imbécile. Quel coup d'État n'a-t-il pas fait, et quel scandale n'a-t-il pas provoqué, en ouvrant les portes du sénat aux notables de province ! Les grands seigneurs le traitaient de barbare, de « franc Gaulois, » qui gouvernait Rome comme une ville conquise. L'annexion de l'Aventin au territoire poméral a beaucoup moins d'importance que l'introduction des provinciaux dans la curie, mais elle procède de la même tendance. De part et d'autre, ce sont les maximes les plus révérees qui sont mises en oubli ; ce sont les vieilles limites qui craquent : la cité patricienne, si jalousement fermée, se fait accueillante pour laisser pénétrer les éléments nouveaux, populaires ou étrangers : l'impérieuse hégémonie qui se fondait sur le triple prestige de la race, des lieux et du culte, s'écroule désormais. La mesure relative à l'Aventin est un signe, entre beaucoup d'autres, de ce changement radical, et il ne faut pas douter qu'elle n'ait été très amèrement critiquée par la noblesse romaine.

On se tromperait en effet si l'on croyait que, même après la décision de Claude, l'Aventin a été adopté franchement par les grandes familles. M. Merlin nous dit bien qu'il devient « un quartier aristocratique », mais il avoue que « ce mouvement est encore peu sensible au premier siècle après Jésus-Christ. » Et de fait, ceux des hauts personnages qui ont été, à cette époque, propriétaires de terrains dans la région Aventine, semblent n'y avoir guère possédé que des villas de plaisance, des parcs comme les « jardins de Pollion » et les « jardins de Servilius », en un mot, des domaines ruraux plutôt que de vraies maisons. Un tel choix s'explique aisément par la beauté des panoramas que l'on découvre du sommet de l'Aventin : la vallée du Tibre, les croupes du Palatin et du Cælius, l'arrière-plan des hauteurs de la Sabine, et, au Sud, la plaine qui s'étend jusqu'à la barrière abrupte des monts Albains. Les riches Romains aimaient ces « longues perspectives de campagne » dont parle Horace : *laudaturque domus longos quae prospicit agros* ; il est naturel qu'ils soient allés les chercher dans le quartier de l'Aventin, sans pourtant en faire autre chose, tout d'abord, qu'un lieu de villégiature. Il n'est devenu aristocratique que sous les Antonins. Les premiers personnages marquants qui y aient réellement « habité » sont l'empereur Trajan et son ami Licinius Sura. Mais tous deux sont des Espagnols, bien plus

étrangers que les empereurs ou les nobles du siècle précédent aux usages romains. Le goût de l'empereur réussit facilement à mettre l'Aventin à la mode parmi la haute société, elle-même très mêlée de gens de toute provenance. Cette vogue s'affirme encore sous les Sévères, des étrangers eux aussi. Du coup, la transformation est complète : mais elle a mis du temps à s'accomplir, neuf siècles environ, et surtout elle n'est devenue définitive qu'au moment où la société elle-même s'est profondément modifiée, où elle a eu à sa tête, non plus les héritiers des *gentes* primitives, mais une élite composée de plébéiens enrichis, d'Italiens, de provinciaux, une sorte de noblesse cosmopolite. L'Aventin n'a commencé d'être aristocratique que le jour où l'aristocratie d'autrefois a cessé d'exister. Quant à la vieille cité, purement romaine, rigide patricienne, celle-là, tant qu'elle a vécu, lui est toujours restée fermée.

D'où vient cette répugnance persistante, presque invincible ? A vrai dire, elle ne doit pas nous surprendre autant que s'il s'agissait d'un État moderne. Dans la France ou dans l'Allemagne des derniers siècles, on comprendrait mal qu'un quartier aussi florissant, aussi proche d'une grande capitale, fût demeuré si longtemps avant d'en devenir partie intégrante. Mais dans le gouvernement et dans le peuple de Rome, il y a certaines tendances générales qu'il ne faut

pas perdre de vue. C'en est une, par exemple, que la fidélité à garder le plus possible les traditions implantées, à ne les déraciner que sous la pression d'un besoin impérieux, et, même alors, à en sauver du moins l'apparence ou la forme comme si l'on voulait se faire illusion à soi-même. Nous sommes, aujourd'hui surtout, d'une humeur tout opposée : nous mettons notre coquetterie à être « modernes » ; quand une chose a existé un certain temps, il nous semble que c'est une raison suffisante pour la remplacer par son contraire. Mais à Rome, avoir duré est un titre pour durer encore ; le *mos maiorum* est le grand argument, et les épithètes de « vieux » ou d'« antique » sont les plus beaux éloges. Il est donc possible que l'Aventin ait continué d'être tenu hors de la cité, en partie parce qu'il l'avait été tout d'abord, que ce qui avait été simple hasard au début se soit solidifié en tradition souveraine. — De même qu'elle n'aime pas à innover, la cité romaine n'aime pas à s'agrandir. Cela semble paradoxal quand on songe à l'extension qu'a prise la domination des Romains, et il ne faut pas aller jusqu'à dire qu'ils ont conquis le monde malgré eux ; mais, quoi qu'il en soit de la conquête, l'assimilation des pays soumis a été bien plus souvent réclamée par les vaincus qu'imposée par les vainqueurs. Latins, Italiens provinciaux, ont dû supplier, intriguer, se révolter, se battre, pour obtenir le titre de ci

toyens : le Sénat ne le leur a concédé qu'à contre cœur. C'est sans doute en raison de cet exclusivisme jaloux que Rome a tant tardé à s'incorporer le mont Aventin, pourtant situé à sa porte : elle regardait cette annexion, non comme un gain pour elle, mais comme une faveur pour le quartier jusqu'alors isolé, une de ces faveurs qu'elle n'accordait jamais qu'avec lenteur et comme en rechignant.

Toutefois, cette force d'inertie que l'État romain oppose à tout ce qui peut altérer sa nature et élargir ses limites, n'est pas ici une explication suffisante. Elle ne rend pas compte, en effet, de ce qu'il y a d'exceptionnel dans le cas de l'Aventin. Introduire à l'intérieur du *pomerium* l'Esquilin ou le Cælius, c'était aussi bien innover que d'y enclore l'Aventin ; c'était aussi bien briser les cadres de la Rome primitive : cependant, toutes les autres annexions se sont faites assez tôt sans peine ; celle de l'Aventin est seule à avoir été aussi laborieuse. Il faut donc qu'outre les raisons générales que nous venons de rappeler, il y en ait d'autres, plus particulières à cette montagne.

Les Romains avaient déjà été frappés de la différence de traitement entre l'Aventin et les autres collines, et ils en avaient cherché la cause. Tantôt ils remontaient, pour l'expliquer, à la légende de Romulus et de Remus ; tantôt ils prétendaient que l'Aventin avait été maintenu

hors de l'enceinte sacrée parce que le gouvernement voulait le punir d'avoir été la place forte des plébéiens révoltés. Cette dernière hypothèse, qui a été reprise par plusieurs historiens modernes, forme un cercle vicieux : elle met en jeu des faits postérieurs plutôt qu'antérieurs à l'exclusion initiale de la montagne, qu'il s'agit justement d'expliquer.

Les anciens qui, comme Messala, cherchaient dans la mythologie l'origine du sort spécial assigné à l'Aventin, partaient au moins d'une idée juste. Quand on constate dans un peuple une répulsion aussi forte, aussi durable, que celle qu'ont eue les Romains à reconnaître cette colline comme faisant partie de leur ville, il y a tout à parier qu'une telle répulsion a ses racines dans une croyance religieuse. C'est la survivance d'une très vieille foi, survivance instinctive et illogique, que les hommes acceptent sans y rien comprendre, et qui s'impose si tyranniquement à la masse de la nation que les plus audacieux n'oseraient pas, et, qui sait ? peut-être ne voudraient pas même s'y soustraire. C'est le prolongement, en pleine histoire civilisée, d'un scrupule de primitifs, d'une de ces interdictions rituelles que l'exégèse sociologique contemporaine, celle de M. Frazer, de M. Andrew Lang et de M. Salomon Reinach, appelle des *tabous*. Le nom est emprunté aux sauvages polynésiens mais la chose est de tous les pays, de tous le

peuples reculés, et même ce mot de *tabou* correspond exactement au *sacer* des Latins : il désigne à la fois ce qui est respectable et ce qui est maudit, le respectable et le maudit étant tous deux également prohibés.

Il est donc fort vraisemblable que l'Aventin a dû être, à l'origine, une montagne *tabouée*. Pourquoi ? il est bien difficile de le savoir, le propre de ces superstitions étant d'être on ne peut plus capricieuses. Peut-être l'aspect physique de la colline est-il pour beaucoup dans la crainte qu'elle inspirait aux premiers habitants. Comparée aux autres hauteurs des bords du Tibre, elle est plus escarpée, plus abrupte ; jusque dans les vers pittoresques de Virgile, on retrouve un écho de l'impression que devaient produire cette masse, qu'Hercule même a peine à entamer, et cette aiguille rocheuse qui la domine, « repaire favori des féroces oiseaux de proie. » Dans la description virgilienne également, on rencontre un détail précieux, qui autorise à penser que les phénomènes volcaniques, communs jadis à toute cette région, ont cessé moins tôt sur l'Aventin qu'ailleurs. Il est bien difficile, — quoiqu'on l'ait quelquefois tenté, — de ne pas voir le symbole d'une éruption dans le mythe de Cacus, fils de Vulcain, dont la bouche gigantesque vomit des torrents de flamme et de fumée. Cacus est, dans le Latium, l'analogue de l'Encelade sicilien, des Cyclopes de Campanie. Or, en tout pays, les

montagnes où se produisent des bouleversements de ce genre sont naturellement parmi les lieux les mieux protégés par l'interdiction religieuse. Il ne serait donc pas extraordinaire que le souvenir de ces convulsions fût la très lointaine origine de la défaveur qui s'est toujours attachée à l'Aventin, et dont nous avons suivi la continuité à travers toute l'histoire romaine.

Cette défaveur a dû s'atténuer, s'user, comme il arrive en pareil cas, mais lentement. Au début, il a dû être défendu d'aller sur la colline; puis, on aura pu y aller, mais non y construire; puis on aura pu y construire, mais dans d'autres conditions que sur les autres hauteurs, etc. Nous pouvons, semble-t-il, saisir la chaîne des raisonnements qui se sont succédé dans l'esprit des Romains : un volcan est une montagne maudite; une montagne maudite ne doit pas figurer dans l'enceinte sacrée; une région que les ancêtres ont bannie de la cité n'y doit pas être introduite. Voilà comment la peur naïve, que les premiers sauvages du Latium éprouvaient devant le rouge panache et les grondements sourds de l'Aventin, a suscité une prohibition religieuse, et s'est ensuite perpétuée en une défiance instinctive, d'autant plus insurmontable qu'elle était incompréhensible.

II

Aussi impitoyablement maintenu à l'écart de la cité, il semblerait que l'Aventin eût dû être, de ce seul fait, condamné à une infériorité irrémédiable. Or il n'en a rien été ; et, bien au contraire, c'est son isolement même qui lui a permis de jouer un rôle important, si important que nulle des autres hauteurs du Latium, non pas même le Palatin ou le Capitole, ne peut lui être comparée.

Pour comprendre ce rôle, il est nécessaire de se rappeler l'histoire économique des trois ou quatre premiers siècles de Rome. On a beaucoup parlé de la valeur de Rome comme place commerciale : dès l'antiquité, Cicéron louait Romulus d'avoir su choisir un endroit où toutes les productions, soit de l'intérieur, soit des pays d'outre-mer, pouvaient facilement affluer ; et de son côté Mommsen explique, sinon la naissance, tout au moins les premiers progrès de la cité romaine, en disant qu'elle a grandi surtout parce qu'elle était « le marché du Latium. » Cela est très vrai si l'on songe à sa situation topographique ; mais de ce qu'elle était faite pour devenir une ville de commerce, il ne faudrait pas conclure que ses habitants eussent un génie commercial très développé. Ce n'est pas ainsi qu'ils

aimaient à se représenter. Lorsque Virgile met en scène leurs ancêtres, les Latins des temps fabuleux, il les dépeint comme une race toute rurale, forte et âpre, sans mélange de finesse ou de souplesse mercantile : « Dès que nos enfants sont nés, leur fait-il dire, nous les portons au fleuve, et les plongeons pour les endurcir dans l'onde glacée. Adolescents, ils passent les nuits à chasser, à errer dans les bois ; leurs jeux sont de dresser des chevaux et de lancer des flèches. Hommes faits, ils sont pleins d'endurance, habitués à vivre de peu ; ils domptent la terre à coups de pioche ou attaquent les forteresses à main armée : toute notre vie est consacrée au fer. Nous n'aimons qu'à entasser le butin récemment conquis et à vivre de rapines. » Laboureurs, chasseurs, soldats, bandits même, voilà ce que les anciens Latins se vantent d'être : ni l'industrie, ni le négoce ne devaient les tenter beaucoup. Et, bien plus tard encore, on voit subsister je ne sais quel mépris atavique pour le commerce. Cicéron, dans le *De officiis*, se demande gravement si c'est bien une occupation digne d'un « honnête homme » ; il hésite, il épilogue, il finit par adopter une cote mal taillée : le grand commerce a droit au respect, mais lui seul ; le marchand en gros est honorable, le boutiquier ne l'est pas. C'est là, sans nul doute, une concession faite aux usages et aux nécessités du temps ; au fond, Cicéron reste imbu de ce préjugé traditionnel, que

la Grèce avait ignoré et qui devait peser si lourdement sur la société française, du préjugé qui détournait les gens bien élevés du négoce comme d'une déchéance.

Avec une telle manière de voir, l'admirable position de Rome ne pouvait être exploitée par les Romains eux-mêmes : il fallait que l'activité commerciale, au moins tout d'abord, leur vînt de l'extérieur, et c'est bien de là, en effet, qu'elle leur est venue. Même pour les objets les plus nécessaires à la vie, Rome fut de bonne heure tributaire des pays voisins : dès qu'elle eut pris une certaine extension, le sol latin ne put plus suffire à l'alimenter ; il lui fallut importer du blé d'Étrurie ou de Campanie, voire de Sicile. A plus forte raison les articles moins indispensables, étoffes et bijoux, vêtements et vases, teintures et métaux précieux, lui furent-ils fournis du dehors, à elle, c'est-à-dire non seulement à ses propres habitants, mais à ses voisins, qui venaient chez elle s'approvisionner dans les grandes foires périodiques. Comme elle était à peu près au centre de la péninsule, sur un des rares points salubres d'une région fort malsaine, aux bords du seul fleuve abondant de ce versant italien, assez près de l'embouchure pour que les navires pussent y remonter sans trop de peine, assez loin pour qu'ils fussent abrités contre les mauvais vents, elle devint très vite le grand entrepôt de toute la contrée. C'est là que les la-

boueurs du Latium et les pâtres de la Sabine venaient faire leurs provisions. C'est là aussi qu'affluaient tous les marchands étrangers, Étrusques, Campaniens, Tarentins, Siciliens, Carthaginois, Grecs, Asiatiques même, tous les hommes à la longue robe et à la parole insinuante : ils arrivaient dans ce « bazar » des bords du Tibre avec leurs cargaisons bariolées de laines et de soies, d'or, d'argent et de cuivre, de fruits exotiques, d'armes et d'outils curieusement travaillés, de tapis et de meubles, de parfums et de fards ; ils étalaient complaisamment toutes ces richesses tentatrices, dont on n'avait guère l'idée dans les fermes de la campagne latine, ni dans les montagnes sauvages des contreforts de l'Apennin. Rome était ainsi le lieu de contact où la grossière pauvreté des paysans italiotes, dont elle-même était issue, se rencontrait avec la civilisation riche et raffinée des contrées lointaines.

C'est ici que nous allons voir se dessiner le rôle de l'Aventin. Qu'elles vinssent d'Italie ou d'outre-mer, du Nord ou du Midi, les marchandises ne pouvaient guère lui échapper. On sait quels étaient les chemins que les échanges économiques avaient à leur disposition : d'abord, le Tibre, la grande route commerciale du Latium, comme dit Mommsen ; ensuite, la voie Appienne et la voie Latine, qui, venues, l'une de la région côtière du Sud et l'autre de la région monta-

gneuse, se réunissaient pour traverser la ville et se prolonger au Nord par la voie Flaminienne. Or l'Aventin, à l'Ouest, dominait le Tibre, dont il était plus rapproché qu'aucune autre des sept collines ; et à l'Est, la voie Appienne, confondue avec la voie Latine, passait dans la dépression qui le séparait du Cælius : en sorte qu'une caravane, par exemple, allant d'Étrurie en Campanie ou vice-versa, qu'elle empruntât la voie fluviale ou la route de terre, ne pouvait faire autrement que de défiler au pied de l'Aventin. Quant aux marchands qui prenaient Rome même comme terme de leur voyage, les plus nombreux d'entre eux venaient, soit de la Grande-Grèce, soit de Sicile, de Grèce ou d'Afrique, plutôt que de l'Italie du Nord ; l'Aventin était donc le premier point qu'ils vissent en approchant de Rome. Virgile, fidèle à son habitude de transporter dans son épopée les usages courants de son siècle pour leur donner la consécration de la poésie et de l'antiquité, décrit une de ces arrivées de voyageurs : c'est au pied de l'Aventin, dans le futur Marché-aux-Bœufs (*forum boarium*), qu'Énée et ses compagnons mettent pied à terre, après avoir traversé les épaisses forêts qui couvrent les deux rives du Tibre ; c'est là que, s'associant au culte d'Hercule, ils accomplissent, sur le territoire où sera Rome, leur premier acte sacré, avant même d'aller avec Évandré dans la ville du Palatin. Ce débarquement d'É-

née est en quelque sorte le prototype de ceux de tous les visiteurs ou marchands, venus comme lui, par la mer et le fleuve, des plus lointaines régions. Et ceux qui sont partis de Brindes ou de Tarente, de Bénévent ou de Capoue, ceux-là, après avoir longé la voie Appienne ou la voie Latine, après avoir salué les fameux tombeaux suburbains, c'est encore l'Aventin qu'ils rencontrent aussitôt qu'ils ont franchi le mur de Servius. Aux uns comme aux autres, à tous ceux qui viennent trafiquer à Rome, — excepté les négociants d'Étrurie, — l'Aventin s'offre dès l'abord, s'impose même.

Mais sa situation topographique n'est pas la seule raison qui en fasse le séjour naturellement désigné des marchands. Ceux-ci, d'après les idées antiques, ne sauraient s'établir à l'intérieur de la cité proprement dite : outre que ses dimensions restreintes se prêteraient mal à l'exercice d'un commerce un tant soit peu étendu, la cité est avant tout une place forte, où ne peuvent entrer des étrangers, et un territoire sacré, qui ne doit pas être foulé par des profanes. Il faut donc que les trafiquants installent leurs comptoirs en dehors de l'enceinte, et là ils n'ont pas beaucoup de choix. De la rive droite du Tibre, il ne peut être question : c'est un quartier excentrique, qui a été longtemps au pouvoir des ennemis étrusques, et où la foule des acheteurs n'irait pas aisément. Le Champ de Mars, au Nord

de la ville, est pris par les nécessités de l'organisation militaire; et d'ailleurs, il est trop loin des routes par lesquelles arrivent la plupart des commerçants: notamment ceux qui ont remonté le Tibre n'aiment pas à franchir la partie du cours du fleuve située en amont du pont Subli-cius; l'île Tibérine les gênerait trop. Le Marché-aux-Bœufs, et la vallée Murcienne qui le continue entre le Palatin et l'Aventin; sont plus près de la mer en même temps que de la voie Ap-pienne, et c'est là en effet qu'ont dû camper tout d'abord les marchands qui venaient approvisionner Rome. Mais, à l'époque primitive, ce ne sont que des bas-fonds humides, insalubres, mal com-modes, souvent impraticables: dès que le Tibre déborde, il faut des barques pour passer du Pa-latin sur l'Aventin. Dans de pareils marécages, on peut à la rigueur élever quelques baraque-ments rudimentaires et provisoires; cela suffit tant que les marchés ne sont pas très actifs. Mais, à mesure que les foires deviennent plus fréquentées, les négociants reviennent plus régu-lièrement à Rome, et pour plus de temps; même ils veulent y avoir des installations permanen-tes; ils ne peuvent plus se contenter de patauger dans la boue du Marché-aux-Bœufs, il leur faut un asile plus sûr et plus confortable. L'Aventin convient à merveille à cette fonction. Il est en dehors de l'enceinte, et, par conséquent, aucun scrupule religieux n'empêche que des étrangers

s'y établissent pour aussi longtemps qu'il leur plaira, à demeure même, s'ils y tiennent. Mais en même temps, il n'est pas loin de la ville patricienne, si bien que les habitants du Palatin ou du Cælius peuvent aisément y venir faire leurs emplettes. Enfin, par sa proximité et du Tibre et de la voie Appienne, il permet aux commerçants qui y ont élu domicile de surveiller l'arrivée de leurs bateaux ou de leurs caravanes ; ils dirigent le déballage de leurs marchandises ; ils descendent dans la vallée au moment des grandes foires ; puis ils remontent sur la colline, pour s'enfermer, eux, leur argent et les articles qui leur restent, dans de bonnes et solides factoreries. Nul emplacement ne saurait être mieux choisi pour attirer et retenir les marchands étrangers ; et, le jour où le sénat a mis l'Aventin à leur disposition, la puissance économique de Rome a fait un pas de géant.

Ce jour, il nous est permis de le fixer, au moins avec une certaine approximation. C'est dans la première moitié du v^e siècle avant, notre ère que paraissent s'être développées surtout les relations de Rome avec l'Étrurie, la Campanie ou la Sicile. Or, c'est dans le même temps, exactement en 456, que l'histoire traditionnelle, celle de Tite-Live et de Denys d'Halicarnasse, place la promulgation d'une loi fort importante, qui fut votée à l'instigation du tribun Icilius, et qui avait pour objet de partager entre les plé-

béiens les terrains domaniaux de la hauteur Aventine. Ces terrains faisaient partie du domaine public depuis le temps, très reculé, où les premiers habitants de l'Aventin avaient été vaincus et dépossédés par ceux de la « Rome carée ». Les uns avaient été légalement vendus ou loués à des particuliers : on les leur laissa. D'autres étaient restés aux mains de l'État, et servaient de pâturages communaux. D'autres, enfin, avaient été accaparés, de force ou subrepticement, par de riches patriciens qui y avaient constitué, à très bon marché, de grandes exploitations agricoles : on leur fit rendre gorge. Et, des terres que l'État arracha ainsi, comme de celles qu'il n'avait pas aliénées, on fit une masse de lots qui furent donnés à la plèbe. Sur tous ces points, le témoignage des historiens anciens est suffisamment précis ; les faits n'ont d'ailleurs rien d'invraisemblable ; et, si l'on peut discuter sur la date à laquelle il convient de faire remonter le partage, la réalité du partage même semble hors de doute.

La difficulté commence quand il s'agit de dire qui en bénéficia. « Les plébéiens, » répond le texte de loi : mais quels étaient ces plébéiens ? Les écrivains du temps d'Auguste, incapables de se figurer les plébéiens autrement que comme de pauvres diables affamés et mendiants, assimilent naïvement la plèbe du ^v^e siècle à celle de leur époque, et, au mot « les plébéiens », donnent

comme équivalent le mot « les pauvres ». La plupart des histoires modernes, Mommsen comme Duruy, les ont crues sur parole, et ainsi s'est propagée cette idée que la loi Icilia a été une « réforme démocratique, » dans le sens moderne du mot, un acte de générosité destiné à subvenir à la misère des humbles. Quelque invétérée que soit cette opinion, et quelque touchant que soit le tableau qu'elle nous présente, M. Merlin la combat vigoureusement; et il est bien difficile de ne pas être de son avis. Qu'est-ce que de véritables « pauvres » auraient fait de ces lots de terre? comment auraient-ils pu y faire construire des maisons, ainsi que nous l'atteste le récit de Denys d'Halicarnasse? Le moindre bout de champ cultivable, avec une toute petite cahute, aurait bien mieux fait leur affaire! Mais surtout, avant d'utiliser ces terres, comment seraient-ils parvenus à se les faire donner? par quel ascendant inconnu auraient-il décidé les patriciens à se dessaisir en leur faveur de ce domaine? par la terreur? eux, si petits, si chétifs, si mal organisés? ou par la pitié? comme si le sénat romain était sentimental! Tous les arguments de M. Merlin nous semblent très convaincants; nous y joindrions volontiers cette remarque : la loi Icilia n'est pas une loi ordinaire; elle est placée sous la protection spéciale des dieux, *sacrata*; par là, elle se rapproche des traités de paix ou d'alliance conclus entre deux Etats; elle sup-

pose donc une certaine égalité morale entre les contractants. Comment les grands seigneurs de la Rome Palatine, les Claudius ou les Fabius, auraient-ils consenti à se lier par une telle loi, par une « loi sacrée », avec de misérables vanu-pieds ?

Tout s'explique, au contraire, si l'on songe qu'il pouvait y avoir autre chose dans la plèbe que des indigents ou des prolétaires. On a donné bien des définitions de la plèbe : aucune peut-être n'est tout à fait vraie, parce que toutes veulent limiter ce qui est, par nature, sans limites. La plèbe ne peut se définir que négativement. La plèbe, c'est tout ce qui n'est pas patricien ; c'est le réceptacle où l'on entasse pêle-mêle tous les éléments qui demeurent en dehors des familles aristocratiques, en dehors du culte des ancêtres, en dehors du sol consacré par les auspices ; ce sont les clients détachés des *gentes* patriciennes, ce sont les vaincus, mais ce sont aussi les étrangers, les « métèques », qui viennent s'établir auprès de la « cité » proprement dite, comme les marchands dont nous parlions tout à l'heure. Or, à ceux-là, tout ce que nous savons de la loi Icilia s'applique à merveille. Ils sont riches ; ils s'entendent bien ; ils ont dû déjà former de ces « syndicats », comme le collège des marchands ou des adorateurs de Mercure, que nous verrons fonctionner un peu plus tard, justement sur l'Aventin. Ils tiennent le sort de Rome entre leurs

maines ; il dépend d'eux de la ruiner, de l'affa-
mer ; on a besoin d'eux : quoi d'étonnant à ce
qu'ils aient imposé, en profitant de leurs avan-
tages, un sacrifice que jamais des malheureux
sans ressources n'auraient pu extorquer ? Et
c'est bien eux encore, et non pas les pauvres,
qui ont dû faire des terres situées sur l'Aventin
l'usage dont nous parle l'histoire. Ce qu'il leur
faut, en effet, ce ne sont pas des domaines ru-
raux ; ce sont des maisons et des magasins, des
édifices où ils soient chez eux, où ils ne soient
à la merci ni des coups de force, ni des intem-
péries naturelles. Aussi n'est-on pas surpris de
voir s'élever sur l'Aventin une agglomération
urbaine, et non une masse de petites propriétés
agricoles. On peut donc affirmer que le but de
la loi Icilia, — au moins son but direct et es-
sentiel, — n'a pas été d'améliorer le sort de la
classe pauvre, mais de fixer à Rome, en leur
donnant la satisfaction qu'ils demandaient, les
riches marchands venus du dehors, de transfor-
mer leurs installations passagères en établis-
sements définitifs. Pour parler le langage moderne,
Rome n'avait connu jusque là que des « marchés »
ou des « foires » : elle eut désormais, — comme
Shang-Haï ou Yokohama, — sa « concession
étrangère ».

Cette concession ne tarda pas à devenir une
véritable ville : elle eut notamment ce qui, dans
les idées des anciens, était l'élément primordial,

l'âme même d'une ville : elle eut des temples. Les deux siècles qui suivirent la promulgation de la loi Icilia, furent marqués par l'introduction à Rome de cultes nouveaux, qui eurent leur siège sur l'Aventin et qui contribuèrent puissamment à donner à ce quartier une physionomie originale.

De ces cultes, quelques-uns furent institués à la suite des guerres avec les populations voisines : tels ceux de Vertumne, de Junon Reine, de Diane. Vertumne était adoré à Vulsinies, Junon à Véies, Diane à Aricie, capitale de la confédération latine. Vulsinies et Véies une fois tombées sous les coups des légions, la ligue latine une fois obligée d'accepter la prééminence romaine, que faire de ces divinités, vaincues en même temps que les peuples qu'elles avaient protégés ? abolir leur culte ? C'eût été une offense à leur majesté, que les Romains étaient trop pieux pour commettre, et trop peureux aussi, car les dieux, même étrangers, même vaincus, conservaient encore la force de nuire. Laisser subsister leurs temples en pays ennemi aurait été une grosse imprudence politique. Il fallait donc amener à Rome ces dieux de l'Etrurie ou du Latium, mais pas à Rome même, car les divinités du dehors, pas plus que les hommes des autres nations, n'avaient le droit d'habiter dans l'enceinte sacrée. La montagne Aventine, hors de la ville, mais tout près d'elle, offrait un emplacement tout

trouvé pour donner l'hospitalité aux Immortels annexés.

D'autres cultes, plus nombreux, ceux de Cérès, de la Bonne Déesse, de Mercure, de Flore et de la Lune, furent apportés par des négociants venus de l'étranger, principalement de de la Grande-Grèce et de la Sicile. Ces négociants étaient des gens fort dévots. On sait que ce sont leurs confrères d'Asie-Mineure qui, dans leurs courses de cabotage, ont répandu par toutes les contrées méditerranéennes la religion de Vénus et d'Enée. Ceux qui venaient exploiter le marché de Rome, avaient, eux aussi, leurs rites, auxquels ils tenaient beaucoup, et leur premier soin, dès qu'ils le purent, dut être d'élever sur les bords du Tibre de petites chapelles à leurs divinités familières. Comment ces chapelles furent-elles remplacées par des temples ? comment ces dévotions privées furent-elles acceptées, adoptées même par le gouvernement romain, enrichies de jeux périodiques et de sacrifices solennels ? la tradition antique nous permet de l'entrevoir quand elle dit que les cultes de Cérès et de Flore furent établis à la suite de disettes. M. Merlin pense que les marchands de blés, dont l'intervention était plus que jamais nécessaire pour sauver la ville de la famine, profitèrent de l'insuffisance des récoltes pour se faire donner, à eux et à leurs dieux, des faveurs très prisées. Cela est fort vraisemblable ; mais peut-être la dévotion

des Romains envers les dieux exotiques a-t-elle été plus spontanée. D'eux mêmes, avec cette soif de secours célestes qui les a toujours possédés, avec cette peur d'oublier, en la personne d'une divinité même peu connue, un protecteur possible, ils ont dû s'élancer vers cette Cérès, cette Flore, ce Mercure, dont ils entendaient les étrangers vanter la puissance, et dont les noms devaient apparaître à leurs esprits frustes comme synonymes de richesse et de fécondité. — De même, la Bonne Déesse étant à l'origine une « guérisseuse », proche parente d'Hygie et d'Esculape, il est fort probable que l'on commença de l'adorer à Rome officiellement à la suite d'une des nombreuses épidémies qui ravagèrent la cité vers la fin du ^v^e siècle. Et, d'une façon générale, il en fut des dieux étrangers comme des hommes qui venaient en propager la religion : les uns et les autres s'imposèrent à la confiance des Romains par les services qu'ils leurs rendirent, et à leur imagination par le prestige qu'ils tenaient de leur origine lointaine.

Mais, qu'il s'agisse des cultes introduits par les marchands, ou de ceux des peuples vaincus, tous ceux dont l'Aventin vit s'élever les sanctuaires, gardèrent, très nettement, un caractère extraromain. Les divinités prirent des noms latins, cela est vrai : Cérès et Mercure au lieu de Déméter et d'Hermès. Mais fut-ce, comme le croit M. Merlin, une mesure d'assimilation expressé-

ment voulue par le sénat ? Nous y verrions plutôt un effet de cette habitude instinctive qui poussait les anciens à revêtir de vocables déjà connus les réalités exotiques : qu'on se rappelle comment César a latinisé les noms de l'Olympe gaulois. Par ailleurs, rien ne montre les cultes de l'Aventin identifiés avec ceux de la Rome Palatine. Bien loin de là. On n'ignore pas que, pour les dieux comme pour les hommes, l'Etat romain avait deux juridictions distinctes, applicables l'une aux membres de la cité, l'autre aux étrangers : le préteur pérégrin à côté du préteur urbain, les décemvirs des sacrifices à côté des pontifes. Or, tous les cultes célébrés sur l'Aventin relevaient des décemvirs, au contraire des cultes d'origine indigène. Et, là même où l'une des divinités Aventines, comme Flore par exemple, était identique à une de celles qu'on adorait dans l'enceinte de la ville, la communauté du nom n'entraînait pas celle des rites : il suffisait que la Flore de l'Aventin fût adorée « à la grecque, » *more graeco*, pour qu'elle restât profondément différente de celle du Quirinal. — Le bon Corneille ne se trompe donc pas grossièrement, lorsqu'il nous montre sa Camille allant consulter

Ce Grec si renommé qui, depuis tant d'années,
Au pied de l'Aventin prédit nos destinées.

Il a tort de transporter au temps du fabuleux

« roi Tulle » ce qui n'aura lieu que trois siècles plus tard. Mais son Grec diseur de bonne aventure, comme tous les prêtres des religions immigrées, a bien sa place là où la lui assigne le poète : sur le Palatin ou au Capitole, il serait un intrus.

Ce caractère spécial des cérémonies Aventines a son importance, car il montre combien peu le monde de ce quartier se confond avec celui des autres collines. La religion achève ce que la nature a préparé, ce que les relations économiques ont commencé, la constitution d'une ville neuve, tout ensemble voisine et différente de la ville patricienne. Grâce aux sanctuaires qui s'élèvent sur ses pentes, l'Aventin est devenu, de plus en plus, la capitale des « métèques ». Marchands de Caere, de Capoue ou de Tarente, navigateurs siciliens, grecs ou carthaginois, se sont, par la force des choses, groupés ici : la situation des lieux les y a conduits ; la condition particulière de la montagne, en dehors de l'enceinte, la leur a rendue accessible ; la loi Icilia leur a permis d'y élire domicile ; la construction des temples en l'honneur de leurs divinités les y a encore plus fortement enracinés. Ils y ont désormais leurs demeures, leurs richesses, leurs dieux. Ils forment un organisme complet, soudé au flanc de la vraie Rome. Mais une telle soudure peut-elle laisser indéfiniment les deux vies subsister distinctes ? des échanges ne vont-ils pas fatalement

se produire? Du jour où il est habité par une population nombreuse et remuante, l'Aventin, exclu de Rome, est trop près de Rome pour ne pas agir sur elle. C'est cette action qu'il nous faut maintenant tâcher de définir.

III

En ce qui concerne la politique extérieure de l'Etat Romain, vouloir déterminer le rôle qu'y ont joué les habitants de l'Aventin reviendrait à chercher la part que les intérêts commerciaux ont eue dans toutes les guerres et les négociations de la république. Cette part a certainement été considérable, on peut l'affirmer *a priori*. La plupart des expéditions militaires, en tout pays, ont pour secrets motifs des ambitions économiques : on veut se créer des débouchés, abattre des concurents, s'assujettir une clientèle jusqu'alors neutre ou flottante, — et voilà les soldats en campagne. Cela est vrai, non seulement d'oligarchies commerçantes et bourgeoises, comme celles de Venise, d'Amsterdam ou de Londres, mais même d'une royauté telle que celle de Louis XIV : la guerre de Hollande n'a-t-elle pas été conçue en grande partie pour débarrasser les négociants français de rivaux dangereux ? et, dans leur fameux « passage du Rhin », les Grammont et les Vivonne se doutaient-ils qu'ils tra-

vaillaient pour le compte d'armateurs ou de fabricants que probablement ils méprisaient fort ? Il a dû en être de même à Rome. Les victoires retentissantes, les faits d'armes chevaleresques, l'écroulement des monarchies, tout ce décor héroïque et pompeux recouvrait des entreprises financières ou industrielles. Une guerre était une « affaire ». Les légionnaires qui s'en allaient conquérir le monde étaient, sans le savoir, des ouvriers à la solde de quelques spéculateurs : ceux-ci, dans leurs banques ou leurs comptoirs de l'Aventin, s'enrichissaient obscurément tandis qu'on se battait en Espagne ou en Asie, tirant du succès final autant de gros bénéfices que l'*imperator* y ramassait de gloire.

Bien des indices autorisent cette façon de penser, entre autres ce fait notable qu'en dernière analyse les villes détruites par les armées romaines furent toujours celles qui faisaient obstacle au commerce romain : les villes d'Etrurie, dont les marchés attiraient les acheteurs au détriment de celui des bords du Tibre ; — Capoue, la métropole économique de l'Italie du Sud ; — Tarente, qui avait si longtemps barré aux armateurs latins l'accès des riches contrées orientales ; — Corinthe, qui, de sa forte position isthmique, dominait les deux mers grecques, si bien que Rome n'y pouvait trafiquer qu'après l'avoir détruite ; — Carthage, surtout. Car, entre Carthage et Rome, le duel fut essentiellement

une question d'argent. Ecartons la poétique légende qui assignait à la haine des deux cités une origine presque mythique, et faisait d'Hannibal le lointain vengeur de Didon abandonnée.oublions même l'admirable épopée retracée par Tite-Live, la grande crise de Rome vaincue, l'émouvant effort fait par tout un peuple sur lui-même pour se ressaisir et se relever. Allons plus au fond : l'enjeu de la lutte, c'était le commerce du monde méditerranéen ; c'était, plus particulièrement, le monopole des mines d'étain de l'Espagne, que les deux nations se disputaient avec autant d'âpreté qu'en ont pu exciter, depuis, les gisements d'or ou de diamants. La bataille de Cannes et celle de Zama, avant d'être livrées par Hannibal ou par Scipion, furent voulues par la haute banque de Rome et de Carthage.

Encore, quand il s'agit des villes dont nous venons de rappeler la chute, la question peut-elle être complexe. Ces cités avaient toute sorte de désaccords avec Rome, et les inimitiés politiques purent se mêler aux rivalités économiques pour faire décider leur ruine. L'exemple de Rhodes est plus probant. Rhodes n'avait jamais fait de mal aux Romains ; bien au contraire, elle avait pris fait et cause pour eux contre Philippe et contre Antiochus, et, même dans la guerre de Persée, elle s'était bornée à une neutralité qui n'avait rien de malveillant. Elle avait essayé de former, avec diverses villes d'Asie, une petite

confédération, qui ne pouvait inquiéter la puissance romaine. Bref, le vieux Caton, qui n'était pas un tendre, certes ! ni un idéaliste, déclarait bien haut qu'il n'y avait pas le plus petit reproche à adresser aux Rhodiens. Et pourtant, Rhodes fut sacrifiée. Pourquoi ? Parce qu'elle drainait trop complètement le négoce de cette partie de la Méditerranée. La chambre de commerce de l'Aventin, si l'on ose s'exprimer ainsi, le « collège des adorateurs de Mercure », ne pouvait s'en accommoder. Il lui fallait avoir un port franc dans l'Archipel, afin d'y trafiquer dans des conditions meilleures. Ce port franc fut Délos, qui tua Rhodes, et en hérita.

A de telles exécutions, l'État tout entier trouvait sans doute son compte ; cependant, c'était le groupe des marchands surtout qui y gagnait. Quelquefois nous entrevoyons, même dans l'histoire traditionnelle, l'opposition des intérêts entre ce groupe et les autres parties de la population. Qu'est-ce, par exemple, dans Tite-Live, que le démêlé entre Scipion et Fabius, lorsque le premier veut transporter la guerre en Afrique, et que l'autre dénonce l'imprudence de cette manœuvre ? C'est, si l'on veut, le contraste de la vieillesse apeurée et grincheuse avec la témérité juvénile. C'est encore l'antithèse entre deux méthodes de guerre, la défensive stricte et la contre-offensive. Mais c'est en même temps le conflit entre deux classes sociales, dont les be-

soins, en cette occurrence, sont radicalement contraires. Fabius, chef d'une des plus anciennes familles, représente la vieille aristocratie, dont la fortune est surtout territoriale. Il ne réclame qu'une chose : voir le pays débarrassé des armées ennemies. Que Carthage reste saine et sauve, puissante même, qu'elle étreigne dans sa domination et l'Afrique et l'Espagne et les îles, cela lui est égal : l'essentiel est que les campagnes de l'Italie ne soient plus ravagées par les troupes d'Hannibal, que le Latium cesse d'être exposé à un retour de l'invasion, que les provinces où sont tant de grands domaines recouvrent leur sécurité, que les paysans puissent moissonner et vendanger en paix ; le reste, la destruction de la suprématie punique en dehors de l'Italie, ne vaut pas les os d'un seul légionnaire. — Scipion, lui, quoiqu'il soit aussi de très haute naissance, est moins étroitement l'homme d'une caste. Il a touché à la civilisation grecque : il aime le luxe, les plaisirs, les arts ; il est populaire ; c'est l'enthousiasme de la masse, et non la sympathie du sénat, qui l'a fait général en chef à vingt-quatre ans. Il est plus moderne, si l'on peut dire, que la plupart des nobles de ce temps : il a l'esprit plus ouvert sur le dehors ; il est moins exclusivement obsédé par les intérêts des grands propriétaires fonciers, il comprend ceux des autres parties de la population, et notamment des marchands ou des financiers. Pour lui, la grosse

affaire est de ruiner la prééminence méditerranéenne de Carthage : il lui a enlevé l'Espagne ; il veut lui enlever l'Afrique, l'isoler, la dépouiller de toute suprématie, empêcher qu'elle ne redevienne une rivale capable d'arrêter l'expansion économique de Rome. Il va droit à ce but, sans s'inquiéter des sacrifices que sa tactique peut imposer à l'agriculture italienne. Que pendant deux ou trois ans de plus, les campagnards soient gênés par les soldats carthaginois, et que les grands seigneurs soient appauvris, qu'est-ce que cela lui fait, pourvu que Carthage cesse de compter dans le commerce mondial ? Au fond, nous avons là sous les yeux un épisode de la lutte qui se retrouve partout et toujours, dans l'Athènes du temps de l'expédition de Sicile comme dans tel grand État de nos jours, lutte entre ceux qui ne s'occupent pas de l'étranger du moment qu'il les laisse tranquilles, eux et leurs terres, et ceux qui vont se heurter à lui pour lui disputer l'hégémonie financière, lutte entre les ruraux et les spéculateurs, entre les deux formes de la richesse, la terre et l'argent.

Cette lutte s'est prolongée, nous pouvons en être sûrs, pendant toute l'histoire de la république romaine. Il est remarquable que presque tous ceux qui ont étendu l'empire ont été liés avec les hommes d'argent, chevaliers ou plébéiens, et ont été portés par eux, plutôt que par la noblesse, au commandement des armées : Scipion Émilien,

Mummius, le destructeur de Corinthe, Marius, Lucullus, Pompée, César. On a le droit de penser qu'au début de toutes les guerres importantes, il s'est passé ce que nous avons vu tout à l'heure se produire pour l'expédition d'Afrique. Chaque fois que la question s'est posée, les deux forces antagonistes se sont retrouvées en présence, l'aristocratie terrienne s'obstinant à retenir la puissance romaine à l'intérieur des limites déjà atteintes, le monde de la finance l'engageant dans de nouvelles guerres pour s'assurer de nouveaux champs d'action. Et chaque fois l'argent a vaincu la terre, sans quoi Rome n'aurait pas livré tant de combats, ni subjugué tant de contrées. L'impérialisme des Romains, pour employer le mot consacré, a été beaucoup plus économique que militaire dans ses causes. A cette domination universelle, les politiques et les généraux ont fourni les moyens, mais ce sont les marchands et les banquiers qui ont donné l'impulsion première. Et puisque l'Aventin était leur siège par excellence, on peut dire que de ce quartier surtout est partie l'hégémonie romaine, comme d'ailleurs elle lui a profité plus qu'à tout autre. L'ancienne noblesse foncière n'avait pas besoin de ranger autant de pays sous les lois de Rome : elle n'y gagnait rien ; elle y perdait plutôt, et le sentait si bien qu'elle y répugnait fort. Elle ne l'a fait que sous la pression de ses voisins les commerçants. C'est, si l'on veut, Rome Pala-

tine et Capitoline qui a conquis le monde, mais c'est l'Aventin qui l'a forcée à cette conquête.

Dans la vie intérieure de la cité, le rôle de l'Aventin n'a pas été moins important que dans ses relations extérieures. De même qu'il a été pour beaucoup dans la transformation de la petite peuplade primitive en un empire universel, il a été aussi l'un des facteurs les plus efficaces de l'évolution qui a fait passer Rome de l'aristocratie à la démocratie.

Parmi les récits que nous ont transmis les auteurs classiques, nous rencontrons à chaque pas des détails qui affirment une étroite parenté entre l'histoire de l'Aventin et celle de la plèbe. Rappelons-nous tous ces sanctuaires que nous avons vus s'élever sur la montagne Aventine : les annales en attribuaient la fondation ou la dédicace aux personnages qui passaient pour avoir été les plus favorables à la classe inférieure. Diane et la Lune avaient, disait-on, reçu cet honneur de Servius Tullius, le roi qui, le premier, avait introduit les plébéiens dans l'organisation de la cité. Pour Cérès, c'était Spurius Cassius, l'un de ces chefs aventureux qui avaient, de très bonne heure, cherché à conquérir le pouvoir royal en s'appuyant sur la masse. Pour Mercure, c'était un centurion désigné par la plèbe ; pour Flore, deux édiles plébéiens. Bref, à chacun de ces temples était lié le nom d'un des acteurs de l'émancipation populaire. Pures

légendes, sans doute ! mais légendes qui traduisaient une opinion fort enracinée dans les esprits ; et, ajoutons-le, légendes qui se perpétuaient dans les faits réels. A l'époque historique, tous ces édifices étaient sous la juridiction des décevirs, c'est-à-dire du premier collège sacerdotal qui eût compté des plébéiens parmi ses membres, alors que le corps des pontifes restait exclusivement patricien. A l'époque historique aussi, le temple de Cérès servait de dépôt aux pièces d'archives qui concernaient la plèbe, de bureau aux édiles plébéiens ; enfin, c'est au profit du trésor de ce temple que l'on confisquait les biens des coupables qui avaient outragé le peuple en violant la sacro-sainte puissance tribunicienne. Autant d'indices qui témoignent qu'aux yeux des anciens il y avait une connexion intime, indélébile, entre les cultes Aventins et les traditions ou les intérêts populaires.

L'histoire politique nous présente des souvenirs orientés dans le même sens que ceux de l'histoire religieuse. Les plus célèbres sont ceux qui se rattachent aux sécessions de la plèbe. Les sécessions ! Au temps jadis, où l'histoire romaine était la base de l'éducation civique, combien de collégiens, — et même de lecteurs sortis du collège, — combien d'orateurs politiques et de « philosophes » du XVIII^e siècle se sont passionnés pour les tableaux que ce nom remet sous nos yeux ! Les gens du peuple écrasés par leurs dettes, te-

nus en une sujétion féroce par les nobles, rompant brusquement avec eux, sortant en armes de la cité, arrachant bientôt à leurs tyrans l'institution du tribunat, qui doit être leur inexpugnable rempart ; puis, un demi-siècle après, cette conquête annulée ; la foule gémissant sous la lourde oppression des décemvirs ; Appius Claudius poursuivant la jeune plébéienne Virginie de sa cynique convoitise ; le père tuant sa fille pour la soustraire au déshonneur ; mais, du sang de la belle et pure victime, comme jadis de celui de Lucrèce, la révolution sortant triomphante : toutes ces scènes, si vivantes chez Tite-Live, se sont longtemps imposées aux imaginations. Dans toutes, l'Aventin a sa place. C'est là que, par des conciliabules secrets, les plébéiens prennent peu à peu conscience de leur solidarité et de leur force, là que se prépare la première sécession ; et c'est là aussi, — et non sur le mont Sacré, — qu'elle s'accomplit, si l'on en croit la version, non pas la plus répandue, mais la plus ancienne. Et pour la seconde sécession également, les chroniqueurs anciens hésitent entre l'Aventin et le mont Sacré ; beaucoup se tirent d'affaire en admettant que le peuple soulevé a occupé successivement les deux montagnes. En tout cas, l'un des promoteurs de la seconde sécession, le fiancé de la chaste Virginie, Icilius, est, dans la tradition, le même tribun qui a, par sa loi, distribué aux plébéiens les terres Aventines. Il

est donc fatal que, dans toutes ces narrations, le nom de l'Aventin soit prononcé : c'est bien la montagne où la foule irritée vient chercher refuge, pour secouer le joug des nobles, puis pour les menacer à son tour et leur dicter ses conditions.

Il y a longtemps que la critique des historiens modernes a ébranlé ces majestueux récits. Le dernier venu, le démolisseur M. Pais, n'en laisse pas subsister pierre sur pierre, pas plus que de toute la période primitive de la république romaine. Mais ces légendes, auxquelles personne ne songe à rendre leur autorité perdue, n'en méritent pas moins de retenir l'attention. Si elles ne nous apprennent pas comment les choses se sont passées, — cela est bien clair, — elles nous disent comment les anciens ont cru qu'elles s'étaient passées ; et, dans ce qu'ils ont cru, il est rare qu'il n'y ait pas quelque indication pour nous mettre sur le chemin de la vérité. Toute l'antiquité a été convaincue que l'Aventin avait joué un rôle primordial dans l'affranchissement de la plèbe. Ce rôle, elle se l'est représenté naïvement, d'une façon plus conforme à la poésie, à l'épopée, qu'à l'histoire. Est-ce une raison pour nier qu'il ait existé ? Il a pu être grossi ou dénaturé, plutôt qu'inventé de toutes pièces : à nous de chercher ce qu'il a été réellement. Rien, en cette affaire, n'est vrai sous la forme qu'a imaginée la crédulité romaine ; rien n'est peut-être

tout à fait faux dans le fond. On ne croit plus qu'Œcilius ait appelé sur les pentes Aventines les gens du peuple exaspérés : il est permis de se demander comment l'Aventin a pu aider aux progrès des libertés populaires.

Nous avons vu que ses habitants les plus considérables, les commerçants venus de l'étranger, étaient en dehors de la cité primitive. Les plébéiens y étaient aussi, quoique pour d'autres raisons. Quelle que fût leur origine, — clients soustraits à la tutelle patronale, ou nobles déchus, ou résidus des populations soumises, ou tout cela ensemble, — ils demeuraient radicalement exclus de la communauté légale et rituelle qui constituait la ville aristocratique du Palatin. A ce point de vue, la parenté ethnique étant comptée pour bien moins que la parenté juridique ou religieuse, il y avait moins loin d'un plébéien romain à un marchand sicilien ou grec, que de ce plébéien romain à un patricien romain. Les deux premiers, méprisés tous deux par le troisième, et, à leur tour, mal disposés pour lui, se trouvaient du même coup rapprochés l'un de l'autre. « Avoir les mêmes désirs et les mêmes aversions, disaient les hommes politiques de l'antiquité, voilà la vraie amitié. » Les marchands et les plébéiens devaient avoir la même aversion pour ces grands seigneurs orgueilleux qui les tenaient si dédaigneusement à l'écart, le même désir de conquérir quelques droits, de briser les

barrières, d'entrer dans la cité close, et de s'y faire une place. Fustel de Coulanges cite avec raison, comme le germe de mort du régime patricien, le trop grand nombre des gens qu'il condamnait à l'inégalité, ou plutôt à la privation de toute existence légale. « Beaucoup d'hommes, dit-il, avaient intérêt à détruire une organisation sociale qui n'avait pour eux aucun bienfait. » Parmi eux, la classe commerçante et la classe populaire étaient au premier rang. En leur opposant une exclusion opiniâtre, le patriciat, jalousement muré dans son droit héréditaire, les forçait à confondre leurs vœux et leurs rancunes; lui-même créait l'entente sous les coups de laquelle il devait succomber.

Cette entente, ébauchée sans doute dès l'origine et par la nécessité même des choses, dut se préciser lorsque la loi Icilia eut décidé le partage des terres de l'Aventin. Ce partage, nous l'avons dit, fut obtenu principalement par les marchands étrangers, et ce fut à eux surtout qu'il profita. Mais les plébéiens, — au sens strict du mot, — les pauvres, les ouvriers, tous ceux qui n'étaient pas encadrés dans la clientèle des familles patriciennes, y trouvèrent aussi leur compte. La loi ne les visait pas spécialement, elle ne les excluait pas non plus. Ils purent s'installer, eux aussi, dans la région Aventine, à côté des riches commerçants, et cela dut avoir pour eux des conséquences fort importantes. Tant que

les trafiquants n'avaient fait que passer sur le sol latin, en irréguliers, en nomades, et tant que les plébéiens n'avaient été qu'une vague multitude, éparpillée aux quatre coins de la banlieue, ils n'avaient pu réciproquement se connaître. Du jour où les uns et les autres furent établis dans le même quartier, avec des demeures fixes, en une seule agglomération, ils se rapprochèrent, se parlèrent ; ils virent qu'ils avaient le même but à poursuivre : forcer les portes de l'État patricien, et, pour cela, le même obstacle à vaincre : le préjugé têtue de la caste aristocratique. Le voisinage renforça donc le lien que formait entre eux l'analogie des situations sociales, ou plutôt leur permit d'apercevoir ce lien. Le contact matériel leur fit prendre conscience de la communauté des intérêts. Cette fois, l'alliance était virtuellement conclue.

Quel était l'apport des deux alliés ? il n'est pas malaisé de le conjecturer. Les plébéiens proprement dits étaient le nombre, et par suite la force. Ils pouvaient, aux comices, s'ils savaient s'entendre, élire des magistrats qui leur fussent favorables. Ils pouvaient engager une lutte directe et violente. Ils pouvaient, sans agir, rien qu'en s'enveloppant dans une cuirasse d'inertie, paralyser l'État patricien, qui avait besoin d'eux pour combattre contre ses voisins. Mais tous ces moyens, coalitions électorales, émeutes, ou grèves militaires, les plébéiens, livrés à eux-mêmes,

ne savaient pas s'en servir. Ils étaient peu intelligents, ou du moins dépourvus de cette habileté, de cette expérience, que donne la pratique des affaires politiques ou commerciales. Déprimés par une longue sujétion, ils n'avaient pas de confiance en eux-mêmes. Ils n'avaient pas d'organisation, pas de groupements réguliers, pas de direction unique. C'était une masse débandée, qui, réduite à ses seules ressources, ne pouvait tenir ferme contre le corps des patriciens, si admirablement discipliné. Heureusement, les marchands avaient tout ce qui manquait à la plèbe. Ils possédaient, en vertu de leur métier, les qualités nécessaires d'adresse souple et d'initiative hardie, et, en vertu de leur argent, une certaine fierté, qui les empêchait de courber la tête devant l'aristocratie. Ils savaient ce qu'ils voulaient, et ils le firent savoir et vouloir aux plébéiens. De ces isolés, de ces apeurés, ils firent des combattants, parce qu'ils leur donnèrent l'élan, l'unité, la tactique, parce qu'ils leur fournirent un bon et solide cadre d'officiers. Ils purent dès lors les mener à l'assaut de la citadelle patricienne : de cette cohue, ils avaient su tirer une armée.

Avoir des chefs, c'était beaucoup pour la plèbe, ce n'était pourtant pas la seule condition de la victoire. Parmi les supériorités dont les nobles se targuaient, une de celles qu'ils faisaient sonner le plus outrageusement était leur privilège de posséder seuls un culte régulier. Ils avaient

là, selon les idées du temps, un immense avantage. Cette opinion était si puissamment enracinée qu'elle s'imposait même à ceux qui auraient dû la rejeter avec colère, puisqu'elle les reléguait très bas, dans une caste de parias. Les plébéiens, n'ayant pas de « dieux paternels », pas de rites familiaux, n'étaient pas seulement méprisés des patriciens, ils se méprisaient eux-mêmes. Voilà justement pourquoi ils résistaient si mal aux exigences de leurs adversaires : ils auraient cru faire un sacrilège en n'obéissant pas à ces êtres supérieurs, transfigurés à leurs yeux par le prestige de la religion. Ici encore, la lacune dont souffrait la plèbe fut comblée grâce à l'Aventin. Le quartier des marchands, était aussi, comme on l'a vu, celui des dieux étrangers. Or ces dieux étaient bien plus accueillants que ceux du Capitole. Les plus humbles des hommes pouvaient venir les adorer. Et de fait, ils ne s'en firent pas faute. Cérès était une des divinités les plus aimées de la foule ; Flore, comme dit Ovide, ouvrait largement son culte aux danses populaires ; l'anniversaire de la dédicace du temple de Minerve était le jour de fête des ouvriers ; celui de la consécration du sanctuaire de Diane Aventine était le « jour des esclaves ». Cette participation à des cérémonies sacrées rendit aux plébéiens un précieux service : elle les releva à leurs propres yeux. Désormais ils sentirent qu'ils étaient des hommes tout comme les nobles, aussi capa-

bles de prier et de sacrifier, aussi dignes d'une protection divine. Fustel de Coulanges cite, parmi les circonstances qui favorisèrent les progrès de la classe populaire, l'introduction des cultes orientaux, auxquels tout le monde pouvait participer. Cela est fort juste : mais, bien avant les religions de l'Orient, dont l'arrivée à Rome n'est pas antérieure au ⁱⁱ^e siècle, celles de la Grande-Grèce et de la Sicile avaient déjà offert à la foule le réconfort qui lui était nécessaire. Cérès, Flore et Mercure précédèrent Isis et Cybèle dans ce rôle de divinités spécialement chères à ceux qui ne pouvaient s'associer aux rites Capitolins. Leurs temples furent les premiers centres de ralliement des gens du peuple ; c'est là qu'ils connurent pour la première fois ce qui pouvait les hausser au-dessus de leur misérable condition : la notion de leur solidarité, la confiance en les dieux et en eux-mêmes. En somme, ces sanctuaires agirent sur eux dans le même sens que les demeures des riches marchands dont ils étaient proches. Ce double voisinage leur donna ce qui leur faisait défaut, et ce qui, au contraire, constituait la force de la cité Palatine. Les commerçants furent leurs guides, leurs conseillers, leurs défenseurs au besoin, comme les grands seigneurs étaient ceux de leurs clients. Et, dans le culte des divinités Aventines, ils puisèrent le sentiment que leurs rivaux devaient à la religion héréditaire, le sentiment de dignité, de sécurité morale, qui était

un efficace principe d'action, et qui n'existait guère alors en dehors des croyances surnaturelles. Appui terrestre, appui céleste, rien ne leur manqua plus pour croire qu'ils étaient égaux aux patriciens; et, du moment qu'ils croyaient l'être, ils devaient fatalement le devenir. Ayant pour eux la puissance du nombre, ils ne pouvaient pas ne pas triompher lorsqu'ils eurent trouvé sur l'Aventin des dieux à eux et des chefs à eux.

Ce n'est pas à dire que l'union ait toujours été parfaite entre eux et l'élite ploutocratique qui s'était attribué le droit de les diriger. Quelquefois, les intérêts n'étant plus identiques, ils tentaient de se dérober à l'autorité de leurs conducteurs. Certains récits des historiens anciens laissent entrevoir ces essais de rupture, par exemple lors des lois de Sextius et de Licinius Stolon. Il s'agissait d'arracher aux patriciens le monopole du consulat. Les gens du peuple s'en souciaient fort peu : ils savaient bien qu'ils ne seraient jamais consuls, et ne tenaient pas à l'être. Mais les commerçants et les financiers le désiraient passionnément; ils surent bien s'arranger pour contraindre la foule à réclamer cette réforme. A leur instigation, les tribuns présentèrent, en même temps que la loi sur les élections consulaires, qui les intéressait seuls, deux autres lois très importantes pour les gens de basse condition, l'une sur les dettes et l'autre sur les terres, et ils les présentèrent « en bloc »,

per saturam. Tel est le récit de Tite-Live : sans vouloir en apprécier la stricte exactitude, on peut être sûr qu'il est vrai au moins d'une vérité typique et générale. La situation qu'il nous met sous les yeux, la divergence des buts poursuivis par les plébéiens riches et par les plébéiens pauvres, la tactique employée par les premiers pour atteler les seconds à leur propre ambition, tout cela a dû se répéter bien des fois. Dans cette longue lutte où a péri le pouvoir du patriciat, si la plèbe a vaincu, elle n'a vaincu ni par elle-même ni pour elle-même; les commerçants l'ont aidée à triompher, l'ont forcée, pour mieux dire, à triompher, parce qu'ils avaient besoin de son triomphe.

Cette façon de se représenter les révolutions intérieures de Rome n'a rien de romanesque. Bien des gens aimeraient mieux voir la démocratie conquérant spontanément ses droits par la seule puissance de son énergie indomptable. Ou bien encore, ce serait un beau geste que celui du sénat, ouvrant toutes grandes les portes de l'orgueilleuse cité, dans une pensée de haute sagesse ou d'humanité généreuse, et y appelant jusqu'aux plus humbles. En face de ces hypothèses touchantes et sublimes, un Rousseau, un Hugo, trouveraient bien plate l'explication que nous venons de résumer, et où de si petits motifs rendent compte d'un changement si grandiose. Qu'importe? si elle est la plus vraisemblable, si sur-

tout elle nous montre, au lieu d'impossibles héros, des hommes de chair et de sang, mus par les mêmes passions et les mêmes convoitises que nous, esclaves comme nous de l'intérêt matériel et des nécessités ambiantes. Quoi qu'il en soit des rapports entre la classe commerçante et celle des citoyens obscurs et pauvres, que celle-ci ait plus ou moins été l'instrument de celle-là, toujours est-il que c'est sur l'Aventin que la coalition fut formée et scellée ; c'est là que fut livrée et gagnée la bataille décisive. La montagne prit dès lors une réputation de colline plébéienne qu'elle garda toujours, même lorsque les conditions de la vie politique furent transformées, lorsque la lutte ne fut plus entre patriciens et plébéiens, mais entre riches et pauvres. Lorsque Caius Gracchus prolonge son âpre résistance aux troupes sénatoriales entre les temples de Diane, de Minerve et de la Lune, lorsque Séjan essaie de se faire investir par les comices de l'Aventin d'une autorité révolutionnaire, lorsque, bien plus tard, en plein xiv^e siècle, Cola di Rienzo lance du haut de l'Aventin son appel aux armes contre les barons féodaux, c'est qu'ils sont hantés par le souvenir prestigieux des traditions locales ; ils veulent, en quelque sorte, mettre leurs efforts démocratiques sous le patronage du passé, qu'ils viennent évoquer dans son sanctuaire : de tels faits suffisent pour proclamer l'union persistante entre le nom de l'Aventin et la cause populaire.

Là est bien la marque distinctive de cette montagne, et nous savons d'où elle lui vient. « Il y a un livre à écrire, a dit M. Perrot, dont l'épigraphie serait ce mot d'Aristote dans sa *Politique* : Athènes n'est pas partout la même; le Pirée est plus démocratique que la Ville Haute. » Ne pourrait-on pas transporter cette formule dans l'histoire romaine, et dire que l'Aventin est un peu le Pirée de Rome? Comme le Pirée, il est tourné vers l'extérieur, vers la mer, vers le lointain; comme lui, il est le séjour habituel des étrangers, et surtout des négociants; comme lui, il est le berceau des revendications populaires; comme lui, il est le symbole des principes de nouveauté, de modernité, d'émancipation, d'élargissement, en face de la vieille citadelle, plus exclusive et plus conservatrice; comme lui, il est, moralement aussi bien que matériellement, la porte ouverte sur le dehors.

Entre le rôle dévolu au port d'Athènes et celui qu'a joué le quartier commerçant de Rome, l'analogie ne saurait être fortuite : elle s'explique parce que, ici comme là, les faits humains sont sous l'étroite dépendance des conditions naturelles. Si l'Aventin n'avait pas été isolé du reste de Rome, il n'aurait pas accueilli comme il l'a fait les marchands étrangers et les dieux exotiques; et s'il ne les avait pas accueillis, il n'aurait pas aidé aux progrès de la plèbe. C'est ce qui fait l'unité de sa destinée, ce qui rend si curieuse

son histoire, telle que M. Merlin nous l'a racontée et que nous venons d'essayer de la résumer. Tout s'y tient : les données géographiques ou géologiques, les faits d'ordre économique, religieux, diplomatique, social, s'y pénètrent intimement, et de cette fusion sort l'originalité de la montagne, on dirait presque sa personnalité historique.

IV

UN PHILOSOPHE MINISTRE SOUS L'EMPIRE ROMAIN

A Ch. H. Boudhors.

Sénèque n'a jamais manqué de lecteurs en notre pays. Dès l'époque où se forme notre littérature classique, Montaigne le prend, en même temps que Plutarque, pour le guide le plus habituel de ses méditations morales. Un peu après, Charron et Du Vair le pillent sans réserve ; Malherbe le traduit ; Pascal le connaît ; Bossuet imite, dans son *Sermon sur la mort*, quelques passages du traité sur la *Brièveté de la vie* ; il n'est pas jusqu'à Regnard, dont la plaisanterie

(*Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1910.)

légère, en jetant le nom de Sénèque au milieu des lazzi du valet du *Joueur*, ne donne au philosophe cette consécration suprême de popularité qu'est la parodie. En plein XVIII^e siècle, Diderot, dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, lui consacre quelques pages d'un enthousiasme qui, comme on peut s'y attendre, va jusqu'à la frénésie. Et si le XIX^e siècle se détourne un peu de lui, comme de tous les écrivains anciens, quelques intelligences d'élite particulièrement éprises de délicatesse psychologique ou de grandeur morale, reviennent volontiers à ses ouvrages : les belles études d'un Caro ou d'un Gréard, d'un Boissier, d'un Constant Martha surtout, suffisent pour attester que Sénèque n'a pas cessé d'être un des maîtres favoris des esprits fins et des âmes nobles.

Mais si l'on s'est toujours accordé à voir en l'auteur des *Lettres à Lucilius* un des moralistes les plus ingénieux de l'antiquité latine, si les juges les plus sévèrement classiques eux-mêmes ont fait grâce au raffinement de son style en faveur de la sûreté de ses observations et de la hauteur de ses préceptes, il s'en faut bien que l'on se soit prononcé aussi unanimement sur le caractère de l'homme que sur l'œuvre du philosophe. Lisez Diderot : vous regarderez Sénèque, non seulement comme un très honnête homme, mais comme un des héros les plus imposants qui aient jamais existé ; dans son admiration déli-

rante pour les maximes qu'il a lues, il ne veut, ou ne peut, distinguer entre ces paroles sublimes et les actes de celui qui les a prononcées ; bon gré mal gré, il transfigure tout ; et s'il y a dans la vie de Sénèque quelque tache indéniable, quelque faiblesse évidente, ce serait trop peu de l'excuser, il la nie résolument. Tout à l'opposé, une autre opinion, qui a rencontré de plus nombreux partisans parce qu'elle flatte la malignité humaine, se plaît à mettre en conflit l'homme et le moraliste : c'est celle que Victor Hugo a symbolisée avec sa splendeur de verbe coutumière, lorsqu'il a parlé de cette cour de Néron

Où l'austère Sénèque, en louant Diogène,
Buvait le Falerne dans l'or.

Ceux qui pensent ainsi font ce que faisaient déjà plusieurs contemporains de Sénèque ; ils signalent le contraste entre la sévérité de sa prédication stoïcienne et son goût personnel du luxe et des plaisirs ; ils rappellent, en les grossissant, et ses défaillances dans la mauvaise fortune, et ses complaisances pour les caprices de son impérial élève ; ils lui attribuent une forte part de complicité dans les crimes même de Néron ; et ils concluent que décidément cet adversaire acharné des vices humains, *egregius uitiorum insectator*, comme l'appelait Quintilien, n'a été qu'un charlatan de vertu.

De si profondes divergences s'expliquent sans doute parce qu'il y a eu dans l'existence de Sénèque bien des complexités et bien des variations, peut-être aussi parce que le détail de cette existence ne nous est pas bien connu. Sénèque parle assez peu de lui-même, et ceux des écrivains anciens dont nous avons conservé le témoignage, Tacite entre autres, ne portent sur son compte que des jugements équivoques, qui semblent déceler je ne sais quel embarras. De là ce résultat, paradoxal en apparence, que nous savons en somme peu de chose sur cet homme qui a joué un rôle si considérable dans la littérature, la philosophie et la politique de son siècle. Mais ce « peu de chose », il est possible cependant de le préciser en regardant de plus près les documents anciens, en les interprétant et corrigeant l'un par l'autre, en les complétant par de légitimes inductions, en mettant à profit les travaux spéciaux des érudits modernes ; c'est ce que vient de faire un jeune historien, M. René Waltz, dans une copieuse *Vie de Sénèque* qui ne compte guère moins de cinq cents pages.

Gros ouvrage, savant ouvrage, mais, hâtons-nous de le dire, ouvrage très agréable et très vivant aussi. M. Waltz n'est pas de ces compilateurs maladroits qui trébuchent à chaque pas sous le lourd fardeau des textes accumulés. En un temps où l'on confond trop volontiers l'architecte qui bâtit une maison avec le manœuvre qui en ap-

porte les pierres, où certains érudits érigent en dogme que, pour être bon, un livre ne doit révéler aucune espèce de talent, M. René Waltz n'a pas craint d'avoir du talent tout de même, ni de le montrer. Son style est d'une élégante souplesse; son récit, rapide et clair, s'arrête quand il le faut pour insister sur les points particulièrement difficiles, mais repart ensuite sans effort; les événements, ingénieusement rapprochés, suggèrent d'eux-mêmes les conclusions auxquelles l'auteur veut nous acheminer. Il ne trace pas de portrait en pied de son héros, procédé qui sentirait trop l'artifice; il fait mieux: il nous le révèle, progressivement, mais intimement, par le seul exposé des détails de sa vie. « Ce sont les faits qui louent, » disait La Bruyère: ici ce sont les faits qui peignent.

M. Waltz a évité en général un des vices habituels aux biographes, celui de surfaire le personnage étudié. Peut-être s'est-il moins bien gardé d'un autre défaut, qui est de ne pas assez savoir ignorer. Par exemple, dans la période qui s'écoule entre le rappel de Sénèque à Rome et l'avènement de Néron, plusieurs affaires sont soumises au Sénat: les procès de Lollia et de Calpurnia, rivales d'Agrippine, les mesures contre les astrologues et contre les femmes convaincues d'adultère avec des esclaves, le procès de Statilius Taurus, l'extension de compétence des procurateurs impériaux, etc. Il nous est absolument impossi-

ble de savoir comment Sénèque a voté sur chacun de ces points, et M. Waltz le confesse ; mais tout en le confessant, il ne s'y résigne pas ; il cherche à deviner ; il multiplie les formules insinuantes : « sans doute, » « probablement, » « on peut croire, sans s'aventurer beaucoup, » etc. De même il trouve mentionnées, dans la *Vie de Néron* par Suétone, certaines lois somptuaires ; on n'en sait ni la teneur, ni la date : M. Waltz se défend péniblement contre la tentation d'en reconstituer les dispositions probables, et de les placer au début du règne, c'est-à-dire de les attribuer à l'influence de Sénèque. Il est vrai que, très loyalement, il donne ses hypothèses comme de pures hypothèses ; seul, un lecteur inattentif peut confondre le certain et le conjectural. Si l'on prend la précaution de marquer, de temps en temps, quelques points interrogatifs en marge de son livre, la plupart de ses assertions sont acceptables, et nous donnent de Sénèque une idée juste et précise.

Nous n'entreprendrons point ici de suivre d'un bout à l'autre cette biographie si longue et si pleine ; nous n'en retiendrons que l'acte central et essentiel, celui sur lequel M. Waltz a lui-même le plus abondamment insisté, nous voulons dire le ministère de Sénèque. Il y a là, entre le déclin de Claude et la conjuration de Pison, quelques années qu'il est impossible d'étudier à la légère. Sans parler des événements tragiques

qu'elles ont vus se dérouler, et qui forment, aujourd'hui encore, un des drames les plus saisissants, elles sont d'une importance capitale pour l'histoire de l'empire romain, car elles constituent un épisode marquant dans l'évolution constitutionnelle du principat ; — capitale pour la compréhension du caractère de Sénèque, s'il est vrai que le pouvoir suprême, mieux encore que l'adversité, révèle un individu à lui-même et aux autres ; — capitale enfin aux yeux de tous ceux qu'intéressent les questions philosophiques, puisque alors pour la première fois, dans la personne d'un de ses plus glorieux représentants, la philosophie a été appelée à gouverner un grand Etat et à faire publiquement ses preuves de compétence politique et sociale. — Essayons donc, en nous aidant du livre de M. Waltz et sans nous y asservir, de retracer l'exakte physionomie de cette courte période, si curieuse à tant de titres.

I

Sénèque revint de Corse, où il était exilé depuis huit ans, au commencement de l'année 49. L'année suivante, il fut nommé précepteur de Néron, qui déjà était virtuellement désigné comme héritier de l'Empire. Quatre ans plus tard, en 54, son élève devint empereur. Une année encore, et, Agrippine étant écartée de la cour, il

se trouva pour sept ans le véritable inspirateur de la politique gouvernementale. Tels sont les différents échelons de son avènement au pouvoir. Qu'était-il à cette époque ? et que passait-il pour être ? comment son arrivée aux affaires put-elle être jugée par ses contemporains ? et quelles idées, quelles aspirations, quelles habitudes apportait-il avec lui en se mettant à l'œuvre ? C'est ce qu'il faut d'abord préciser si l'on veut comprendre sa politique ultérieure.

Pour cela défions-nous de l'erreur de perspective où pourrions nous engager nos conceptions modernes. Quand nous nous rappelons que, la veille encore, le futur maître du prince héritier était interné dans un lieu de déportation et dépouillé de la moitié de ses biens, quand nous songeons aussi qu'il était « philosophe », philosophe stoïcien, d'une secte qu'on a souvent regardée comme faisant aux empereurs une opposition irréconciliable, nous sommes portés à creuser un abîme entre les deux situations de Sénèque, et à considérer le passage de l'une à l'autre comme un des jeux les plus extraordinaires de la fortune. Volontiers nous verrions dans Sénèque un exemple de révolutionnaire appelé au gouvernement, non pas après des transitions multiples (ceci serait assez banal), mais tout d'un coup, du jour au lendemain, par un caprice stupéfiant de la politique et du hasard. Il n'est pourtant pas probable que l'opinion publique en ait été aussi étonnée

que nous nous le figurons. La nature du pouvoir impérial n'étant pas très nettement définie, il n'y avait de ligne de conduite une et continue ni dans le gouvernement, ni, par contre-coup, dans l'opposition : le disgracié d'hier pouvait aisément devenir le favori d'aujourd'hui ; l'arbitraire et la chance avaient beau jeu, en l'absence de programmes fixes et de partis organisés. Les rappels d'exilés étaient devenus chose courante, autant que les exils eux-mêmes. Chaque nouveau règne, — comme de nos jours chaque nouveau ministère, — offrait une amnistie en don de joyeux avènement : les premières années de Caligula, plus tard celles de Claude, furent marquées par le retour des proscrits, la mise en liberté des prisonniers, la disgrâce des délateurs naguère tout-puissants, une sorte de renouvellement du personnel gouvernemental. Agrippine, en agissant de même pour signaler sa prise de possession du pouvoir véritable (sous le nom de son faible époux), ne faisait que suivre une tradition sur laquelle les Romains devaient être un peu blasés déjà. Au surplus, ce n'était pas pour un crime politique que Sénèque avait été condamné à l'exil : il avait été frappé comme amant d'une princesse de la maison impériale, Julia Livilla, que Messaline exérait. Pour se débarrasser de cette malheureuse, on lui avait intenté une accusation d'adultère ; il fallait un complice : on avait pris Sénèque, que la chose fût vraie ou simplement

vraisemblable, ou même toute fictive, et il avait été relégué en Corse, sans que l'on eût aucunement incriminé ses actes de sénateur, ni ses opinions de publiciste. Sa rentrée en grâce ne pouvait donc apparaître aux yeux de ses concitoyens comme la revanche d'un parti jadis rebelle et maintenant triomphant.

Nous ne devons pas non plus nous laisser aveugler par le non de « philosophe. » Philosophe, Sénèque l'était sans doute, mais non d'une façon exclusive ou systématique. Nul Romain d'alors ne l'eût confondu avec ces professionnels du stoïcisme ou du cynisme, qui, se tenant à l'écart de la société, affectant de se singulariser par leur costume ou leur genre de vie, rompaient avec l'existence active pour se réfugier dans d'abstraites méditations. Sénèque ne s'était fait l'esclave d'aucun dogme, d'aucune règle. Il avait écrit des traités de philosophie, mais aussi des vers et des pièces de théâtre, ce que les purs philosophes s'interdisaient comme de méprisables frivolités. Il avait étudié la rhétorique, s'était fait connaître comme un brillant avocat ; il était entré dans la carrière des honneurs, avait exercé les premières magistratures de la hiérarchie officielle et siégé au Sénat. En même temps, il n'avait pas dédaigné, semble-t-il, des occupations moins austères : il avait fréquenté les cercles les plus aristocratiques, les « salons » les plus élégants et peut-être aussi les plus légers. Il n'aurait pas été

compromis dans le procès de Julia Livilla, s'il n'avait pas été un des assidus de la cour de cette princesse, laquelle, vraisemblablement, ne devait pas afficher beaucoup de gravité philosophique. Du reste, ses ouvrages ultérieurs décèlent une expérience de la vie mondaine qui se tourne souvent en verve satirique : quand il s'égaie aux dépens de la coquetterie des femmes et de la gourmandise des hommes, on sent qu'il a contemplé bon nombre de toilettes et assisté à plus d'un grand dîner. Rien ne serait plus faux que de se le représenter étroitement renfermé dans sa « spécialité » de philosophe. Moraliste et savant, homme politique, homme du monde, il avait tenu à être tout cela à la fois, et, jusqu'à son exil, y avait réussi à souhait.

C'est cette variété, cette complexité de mérites qui l'avait rendu célèbre, — de même que les malheurs qui fondirent ensuite sur lui le rendirent sympathique. Là sont, à n'en pas douter, les raisons qui dictèrent le choix d'Agrippine. Peut-être avait-elle connu Sénèque dans l'entourage de Livilla, dont elle était précisément la sœur ; peut-être se rappelait-elle qu'il avait été l'ami de l'un de ses maris, Passienus Crispus, — encore que ses souvenirs conjugaux dussent avoir sur elle assez peu de prise ! — Mais surtout elle tenait à réagir contre ce qu'avait fait la précédente impératrice, Messaline, à mettre au premier rang ceux que celle-ci avait poursuivis de

sa haine. Elle tenait aussi à donner comme précepteur à son fils un lettré dont la réputation fût éclatante, afin de bénéficier elle-même de cette popularité. Assez indifférente aux qualités réelles de Sénèque, sinon incapable de les apprécier elle le prit parce qu'elle pensa que cela ferait bon effet sur ses nouveaux sujets encore indécis. Son choix fut une des ruses par lesquelles son insatiable ambition essaya de se concilier la complicité de l'opinion publique. .

Que valait ce choix en lui-même ? qu'était Sénèque, non plus selon le jugement de l'époque, mais dans la réalité ? et, en particulier, puisqu'il allait bientôt participer au gouvernement, quelles étaient alors ses tendances en politique ? C'est une question assez difficile à résoudre. Il faut, naturellement, écarter les ouvrages qui ne furent composés que plus tard, tels que les traités *De la clémence*, *Du repos*, ou les *Lettres à Lucilius*. Parmi les autres, il en est dont la date est incertaine ; et ceux qui restent enfin ne nous apportent pas de renseignements bien précis. Si nous nous en rapportons à ce que dit M. Waltz dans les chapitres où il a raconté l'adolescence et la jeunesse de Sénèque, ses conclusions pourraient se formuler à peu près ainsi : Sénèque aurait été élevé par son père dans des principes républicains ; puis, dans l'enseignement des stoïciens, il aurait puisé, au contraire, des idées monarchiques ; le spectacle des cruautés de Tibère

et de Caligula l'aurait dégoûté de la monarchie, au moins telle qu'elle existait alors ; mais l'échec de la tentative républicaine opérée en 41 par les meurtriers de Caligula lui aurait démontré que seul le gouvernement impérial était possible désormais ; il se serait alors résigné à une monarchie tempérée par les vertus du monarque, et, après une longue période d'attente et de souffrance pendant la première partie du règne de Claude, aurait espéré réaliser son idéal par l'éducation de Néron. Toutes ces assertions, en gros, ne sont pas fausses, mais peut-être quelques-unes d'entre elles ont-elles besoin de réserves ou de retouches.

On pourrait se demander, par exemple, si le père de Sénèque a été aussi obstinément « républicain » que le dit M. Waltz : il est douteux que ce bourgeois de province, très sensé et très pratique, se soit acharné à souhaiter la résurrection impossible d'un passé disparu à jamais, qu'il ait fermé les yeux sur les services que le gouvernement d'Auguste avait rendus à l'ordre et à la paix. On peut croire aussi que M. Waltz exagère, en sens inverse cette fois, dans ce qu'il dit des tendances monarchistes des stoïciens : il est très vrai que dans leur doctrine, comme dans celle de Platon ou d'Aristote, la domination d'un roi juste et sage était préconisée comme le gouvernement idéal ; mais c'était là une préférence toute théorique, qui n'enchaînait pas, dans la

vie réelle, le libre choix de leurs disciples ; parmi ceux-ci, il y eut des monarchistes convaincus, il y eut aussi des défenseurs passionnés du régime républicain, — ne fût-ce que Caton et Brutus ! — Si donc Sénèque fut partisan de l'Empire, ce ne fut pas à cause de son stoïcisme, mais pour d'autres raisons ; nous croyons d'ailleurs qu'il le fut, et même, nous irions volontiers plus loin que M. Waltz, qui lui prête je ne sais quelles velléités, sinon « républicaines », au moins « libérales », et qui le représente comme une sorte de « rallié. » Nous verrions plutôt en lui un monarchiste de conviction, et non de résignation. Ce n'est qu'une nuance, et cependant elle est assez importante pour que l'on nous permette de la préciser.

On ne trouve pas facilement quel motif aurait eu Sénèque de regretter beaucoup la forme républicaine. L'ancien gouvernement, si l'on écarte les fictions constitutionnelles, était avant tout la domination d'une coterie de grands seigneurs. A cette oligarchie, souvent oppressive, toujours égoïste, Sénèque n'appartenait ni par sa naissance, ni par ses alliances ; au contraire, toute sa famille avait à se louer du régime nouveau : lui et son frère aîné étaient arrivés à d'assez hautes dignités, et son autre frère, le père du poète Lucain, avait acquis comme « procureur » du prince, une belle fortune. — A défaut de l'intérêt personnel, certains hommes d'alors pouvaient être attachés à la république par une fidé-

lité respectable aux vieux usages : mais Sénèque, issu d'une obscure famille de province, étranger en somme à la société romaine, très indépendant d'idées, très épris de nouveautés (jusqu'à formuler parfois la théorie du progrès en termes que ne désavouerait pas un philosophe du XVIII^e siècle), Sénèque n'était pas de ceux qui se laissaient lier par le culte du passé. — Il y avait enfin dans les écoles, comme M. Boissier l'a très bien montré, une sorte de tradition républicaine, mais elle fournissait plutôt des thèmes à la déclamation que des règles à l'activité politique, et en tout cas un homme de la valeur de Sénèque ne pouvait attacher aucune importance à des lieux communs d'une banalité aussi creuse.

En fait, on peut lire, croyons-nous, tous ses ouvrages sans rencontrer un éloge précis de la forme gouvernementale sous laquelle Rome avait vécu pendant près de cinq siècles. Il condamne expressément les mesures violentes par lesquelles le Sénat patricien avait défendu ses privilèges contre les réformateurs démocrates, sans être d'ailleurs plus tendre pour ces réformateurs, pour les Gracques ou pour le tribun Drusus. Il flétrit les cruautés commises dans les guerres civiles, aussi bien celles de l'aristocrate Sylla que celles du plébéien Marius. Il est très loin d'être toujours hostile à César et toujours favorable à Pompée, sentiments qui étaient pourtant de règle dans le monde des rhéteurs, et que ne craignaient pas

d'afficher même des écrivains bien en cour tels que Tive-Live. Il parle élogieusement d'Auguste, et même de Tibère. Le seul prince contre lequel il se prononce décidément, c'est Caligula, et celui-ci il faut avouer qu'il le hait avec fureur : le traité *De la colère* n'est guère qu'un pamphlet contre lui, et Sénèque revient à la charge en maint endroit de ses autres ouvrages. C'est que Caligula avait été sur le point de le faire tuer. C'est aussi que sa méchanceté, plus insensée encore qu'atroce avait d'autant plus épouvanté le public qu'elle avait brusquement succédé à une douceur délicieuse. Mais un empereur fou n'est pas tout l'empire ! Et puis, n'oublions pas que, dans ce même livre où il a si brutalement flagellé Caligula, Sénèque a des mots assez durs pour les sujets qui se plaignent sans cesse de leur souverain, comme pour ceux qui regrettent la perte de la liberté politique. Ces épigrammes prouvent au moins que chez lui les regrets de cette espèce n'étaient pas bien vifs !

De tout cela, que conclure ? Évidemment Sénèque n'est pas un partisan de la tyrannie ; mais, Dieu merci ! on peut distinguer entre l'essence d'un gouvernement et les abus de ceux en qui il s'incarne quelquefois. Cette distinction, rien n'indique que Sénèque ne l'ait pas faite ; rien n'indique qu'il ait ressenti une préférence, même théorique, pour l'ancienne constitution républicaine ; allons plus loin : rien n'indique qu'il ait

souhaité de voir limiter ou tempérer le pouvoir impérial, de voir le Sénat recevoir plus d'autorité ou les magistrats prendre plus d'indépendance ; qu'il ait, en un mot, désiré la moindre modification constitutionnelle. Et ceci n'est pas sans intérêt. Car plus tard, on le sait, étant précepteur et inspirateur de Néron, il écrira, dans le traité *De la Clémence*, une apologie enthousiaste de la monarchie. Si jadis il n'en avait été qu'un sujet médiocrement convaincu et docile à contre-cœur, on pourrait le ranger dans la classe si nombreuse de ceux qui règlent leurs opinions politiques sur leur situation personnelle. Ce que nous venons de voir montre qu'il n'en est rien. Pour devenir ministre d'un empereur, il n'a eu à faire l'abandon d'aucun de ses principes, n'ayant jamais été ni républicain, ni même réformiste, mais toujours monarchiste pur.

Ses idées ne le gênaient donc nullement pour la tâche qu'il allait entreprendre : dans quelle mesure son caractère propre, — chose plus importante encore que les idées chez un homme d'Etat, — l'y prédisposait-il ? Il y avait en lui, semble-t-il, des qualités très précieuses pour un chef de gouvernement, et, à côté, des tendances un peu inquiétantes. S'il est vrai qu'on ne peut diriger les hommes qu'à la condition de bien les connaître, si la politique, comme on l'a dit, n'est que « de la psychologie appliquée », Sénèque était assez fin moraliste pour devoir être un bon mi-

nistre. Ses premiers ouvrages, le traité *De la colère* ou la *Consolation à Marcia*, témoignent d'une expérience de l'âme humaine, qui devait aller en s'enrichissant, comme il est naturel, jusqu'à sa vieillesse, mais qui était déjà très précise et très sûre. Quand il s'adresse à Marcia, cette grande dame qui mettait à pleurer son fils une sorte de douleur fastueuse, avec quelle clairvoyance il discerne ce qui se mêle d'égoïsme et d'orgueil à nos chagrins en apparence les plus désintéressés ! Avec quelle finesse, dans le traité *De la colère*, il démêle les causes secrètes de notre irritation, celles que nous ne voulons pas nous avouer, que nous cachons à nos propres yeux sous des sophismes illusoires ! Un observateur aussi avisé, un analyste aussi exercé à scruter l'arrière-fond obscur de nos impressions inconscientes, pouvait aisément transporter cette perspicacité dans la conduite des affaires : il saurait percer à jour les empressements hypocrites et les faux-semblants de vertus ; il se tiendrait en garde aussi contre les dehors trompeurs de prospérité ; ni pour recruter ses collaborateurs, ni pour apprécier l'état des choses, il ne se laisserait prendre à ce qui brille, mais irait droit au point faible des individus et des situations.

N'être pas dupe des autres est relativement facile : il est plus malaisé de n'être pas dupe de soi-même. De toutes les entraves qui peuvent paralyser ou fausser nos mouvements, la plus re-

doutable, — parce que c'est celle que nous soupçonnons le moins, — est celle dont nous garrottent nos opinions préconçues. Cet esprit de système, qui gâte les intentions les plus pures et les jugements les plus sains, est un des défauts qu'on reproche le plus souvent aux philosophes lorsque par hasard ils sortent de leur tour d'ivoire pour se lancer dans la mêlée humaine. Sénèque, heureusement, en était tout à fait exempt. Non seulement, comme on l'a vu, il n'avait pas voulu se consacrer tout entier à la philosophie, mais, dans la philosophie même, il avait refusé de s'assujettir à une formule trop stricte. Son stoïcisme ne l'empêchait pas d'être fort accueillant pour toutes les autres doctrines, jusques et y compris l'épicurisme ; il citait aussi volontiers les maximes d'Épicure que celles de Chrysippe et de Cléanthe, et, comme il le disait spirituellement, « passait souvent dans le camp ennemi, non en transfuge, mais en éclaireur », *non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*. Il savait au besoin, suivant les circonstances, sacrifier quelques-uns des dogmes de morale qu'on lui avait enseignés ou qu'il avait prêchés lui-même. A un fonctionnaire comme Paulinus, trop profondément engagé dans ses préoccupations de métier, il rappelait l'utilité d'une retraite consacrée à la méditation ; mais s'il voyait devant lui un être incertain et languissant comme Serenus, une sorte de neurasthénique, il le poussait à l'action

pour le guérir. Il professait en général que la douleur est indigne du sage, mais quelquefois il avouait que prétendre l'extirper radicalement était faire preuve d'une dureté inhumaine. La devise de ses lettres ou opuscules de direction morale était qu'il ne fallait pas employer les mêmes moyens avec tout le monde, *aliter cum alio agendum*. Bien des gens de son époque, dont Quintilien s'est fait l'écho, lui reprochaient précisément cette liberté d'opinions ; nous l'aimons pourtant mieux ainsi, moraliste indépendant et souple, que disciple routinier d'une doctrine fixée *ne varietur*, et surtout il nous semble qu'une telle disposition d'esprit était pleine d'heureuses promesses pour sa carrière de ministre. Un homme qui déjà en philosophie avait osé s'affranchir de la tyrannie des préceptes tout faits, ne devait pas non plus être en politique le prisonnier d'un programme *a priori* : il aurait ses idées, certes, mais au lieu de les imposer aux faits avec cette brutalité dédaigneuse qu'ont souvent les doctrinaires, il les appliquerait dans la mesure du possible, les contrôlerait, les modifierait au besoin sous la dictée de l'expérience journalière ; il acquerrait cette « science des temps » dans laquelle Bossuet voit l'essentiel de l'art de gouverner ; il aurait les yeux fixés, non sur des théories abstraites, mais sur la réalité vivante et mouvante.

A voir tant de dons intellectuels, une connais-

sance si approfondie des hommes et un tact psychologique si rare, une si franche liberté de jugement et une souplesse de méthode si aisée, on se persuade aisément que Sénèque avait tout ce qu'il faut pour diriger un État, et l'on s'étonne un peu d'entendre dire par M. Waltz qu'il était peu fait « pour le métier de pasteur des peuples et de conducteur de genre humain. » Mais il faut avouer que sa volonté n'était pas au niveau de son esprit ; très ardente, souvent très noble, elle n'était pas très ferme ; elle procédait plutôt par élans impétueux, suivis de retours en arrière, que par une action soutenue.

Par ces revirements déconcertants, il ressemblait un peu à un de ses contemporains et compatriotes, le rhéteur espagnol Porcius Latro, un grand ami de son père, célèbre lui aussi par ses alternatives d'énergie intense et de complète dépression : les théoriciens des « influences de race » pourraient voir là un trait du caractère hispano-latin de cette époque. Il est plus simple, croyons-nous, de noter que Sénèque avait un tempérament maladif : sa prédisposition aux bronchites, son amaigrissement effrayant lors de l'adolescence, la fréquence de ses syncopes, permettent de diagnostiquer chez lui une phtisie commençante, et l'on sait que c'est justement cet état morbide qui le sauva de la colère de Caligula ; le tyran jugea que ce n'était pas la peine de faire tuer un homme si proche de la mort. Or

les tuberculeux, les « embrasés », comme les a appelés un romancier de nos jours, ont au moral la même fébrilité qu'au physique : ils s'éprennent et se lassent également vite de tout. La jeunesse de Sénèque nous montre plusieurs de ces passagères flambées d'enthousiasme. Séduit d'abord par l'enseignement des rhéteurs, il s'en dégoûte bien vite, et il n'y a certes pas lieu de le lui reprocher ; mais cet abandon rapide contraste avec la docilité de tant d'autres jeunes gens, qui restaient obstinément attachés aux leçons de leurs maîtres. Il est ensuite conquis par la prédication morale des Attale, des Sotion, des Fabianus, et aussitôt il embrasse dans toute sa rigueur le genre de vie ascétique qu'ils recommandaient, couchant sur la dure, ne prenant plus de bains chauds, ne buvant plus de vin, ne mangeant plus de viande, d'huîtres ni de champignons, s'astreignant, non sans risquer sa vie, à une règle vraiment monacale. Cette « conversion », fortement combattue par son père, ne dure pas très longtemps, et vers la vingtième année, nous voyons le jeune homme vivre comme tout le monde et se destiner à la carrière des honneurs. Puis vient une nouvelle crise de ferveur philosophique, mais un peu différente de la première : le guide de Sénèque n'est plus un stoïcien ni un pythagoricien, c'est un cynique, Demetrius, pour qui il se passionne autant qu'il l'avait fait pour ces précédents directeurs. Ces leçons de renoncement, de

mépris des biens terrestres, laissent-elles en lui une trace bien durable ? On en peut douter, puisque c'est justement l'époque où il est le plus répandu dans les cercles mondains, applaudi du public élégant, et en coquetterie avec les plus grandes dames. Jusqu'ici, sa vie morale a été faite d'accès plus ou moins courts d'ascétisme, entrecoupés de périodes de relâchement et de tiédeur.

Voici maintenant des circonstances plus graves, la disgrâce, l'exil. Sénèque, sur le premier moment, raidit toute son énergie contre le malheur. Pendant quelque temps, il met en pratique virilement, presque joyeusement, les nobles leçons de ses maîtres. C'est peut-être alors qu'il écrit les traités *De la Providence* et *De la Constance du sage*, où il décrit avec tant d'orgueil la souveraine valeur de l'épreuve et le duel tragique entre l'homme et le destin. C'est alors qu'il adresse à sa mère Helvia cette *Consolation*, qui est un de ses plus beaux ouvrages par son mélange de dignité stoïcienne et d'humaine tendresse. Il est, comme il le dit, « malheureux courageusement », *fortiter miser*. Mais peu à peu, le courage tombe, et le malheur reste, faisant progressivement sa besogne déprimante et corruptrice. Sa patience s'use dans la monotonie de son isolement ; son ambition, qui l'avait soutenu, lui fait craindre maintenant d'être oublié ; livré à lui-même, n'étant plus appuyé par son entourage ordinaire,

il fléchit comme une plante trop faible. Bientôt il est prêt à toutes les compromissions, et le voilà qui adresse à Claude, par l'entremise de son affranchi Polybe, ces flagorneries aussi ridicules qu'humiliantes, dont on l'a si souvent et si durement blâmé. Soyons plus indulgents pour un abaissement passager, mais reconnaissons que Sénèque est de ceux qui sont plus aptes à braver une catastrophe qu'à supporter l'ennui. Sous la lente et longue morsure d'une tristesse incessante, s'est lamentablement effrité ce stoïcisme, qui d'abord se dressait avec orgueil contre la tempête. Une pareille défaillance, succédant à des efforts héroïques, est l'indice d'un caractère plus enthousiaste que résistant. Là, sans nul doute, sera le danger.

II

Tel était à peu près Sénèque lorsque le caprice d'Agrippine le tira d'exil pour en faire un personnage considérable. M. Waltz semble penser qu'il accueillit cette faveur d'assez mauvaise grâce : trop vieux, trop lassé surtout par ses récentes épreuves, il aurait perdu toute ambition ; il aurait d'ailleurs été quelque peu humilié des bienfaits d'une femme comme Agrippine ; ce ne serait que malgré lui, et faute de pouvoir se dérober, qu'il aurait consenti à exercer la pré-

ture et à devenir le précepteur de Néron. M. Waltz appuie cette hypothèse sur quelques pages découragées du traité *De la Brièveté de la vie*, que plusieurs critiques placent à cette époque : mais la date est loin d'en être sûre, et les tirades contre la vie active, les louanges dont l'auteur comble une existence toute de retraite et de méditation, semblent être plutôt des lieux communs d'école que des confidences personnelles. En réalité, il n'y a pas lieu de supposer que Sénèque ait boudé contre les sourires de la fortune. Il avait sollicité son rappel de Claude et de Polybe : pourquoi ne l'aurait-il pas accepté d'Agrippine et de Pallas ? Avec la mobilité de caractère que nous avons observée en lui, la perspective de remplir de grandes charges dut bien vite lui faire oublier les dégoûts contractés en exil : il avait jadis désiré jouer un grand rôle ; cette passion d'agir, momentanément assoupie, ne dut pas être longue à se rallumer dans une âme toujours inflammable. Quant à l'offre qu'on lui fit de diriger l'éducation de Néron, elle n'avait rien que de très séduisant. On prévoyait dès lors que ce jeune prince serait tôt ou tard le successeur de Claude, qu'un jour tout dépendrait de lui, de sa conduite, de son caractère, c'est-à-dire, en dernière analyse, des conseils qu'il aurait reçus pendant son adolescence : quelle gloire plus éclatante, — mais surtout quel devoir plus pressant, pour un philosophe comme Sénèque, —

que de former selon les vrais principes l'homme qui devait gouverner l'univers?

Il est donc probable qu'il se mit à l'œuvre avec empressement, avec l'entrain joyeux de quelqu'un qui, parvenu au milieu du chemin, s'aperçoit que la vie, par une belle revanche, lui offre encore l'occasion de faire quelques-unes des grandes choses qu'il a rêvées. Pendant cinq ans, il n'eut pas à agir d'une manière directe, mais à laisser agir Agrippine. C'est elle seule, avec son intime confident Pallas, qui fit tomber l'un après l'autre tous les obstacles qui séparaient son fils du pouvoir. L'adoption et le mariage de Néron, l'évincement de Britannicus, la mort de Claude, tous ces moyens rusés ou violents de parvenir à son but, furent son œuvre propre, et Sénèque n'en fut peut-être pas informé avant que les faits fussent accomplis. Elle lui demanda seulement de former l'esprit et le caractère du futur empereur.

Nous ne savons pas au juste comment Sénèque s'acquitta de cette tâche. Autant que nous pouvons en juger, il paraît y avoir apporté cette qualité que nous signalions tout à l'heure, une très souple facilité d'adaptation, un sens précis du réel et du possible. Il ne chercha pas à enrôler son impérial élève dans les rangs des stoïciens de profession. Il est vrai qu'on ne le lui eût peut-être pas permis, mais il n'eut pas non plus l'idée de l'essayer. On a quelquefois loué Bossuet

d'avoir tâché de donner au Grand Dauphin les vertus d'un roi, et non celles d'un prêtre ou d'un moine : de même on pourrait dire que Sénèque s'efforça de faire de Néron, non un philosophe, mais un empereur. Même sur ce terrain, il sut voir quelles étaient les limites qu'il pouvait raisonnablement espérer d'atteindre, et au delà desquelles il risquait de s'égarer. L'âme du jeune prince n'était pas une table rase sur laquelle il pût se flatter de graver ce qu'il voudrait. Il pouvait aisément, trop aisément, apercevoir déjà les indices de l'hérédité déplorable qui avait gâté d'avance cette nature déséquilibrée : « des fiers Domitius l'humeur triste et sauvage », et « la fierté des Nérons » étaient des vices que toute Rome connaissait. Livré d'ailleurs pendant ses premières années à des gouverneurs tout à fait méprisables, un danseur et un barbier, puis enivré par les applaudissements d'une cour qui cajolait en lui le futur maître, Néron, quand il fut remis aux mains de Sénèque, était, pour nous servir des termes de M. Waltz, « un garçon mal élevé, vaniteux, insolent, sensuel, hypocrite, paresseux, emporté. » Il fallait bien du courage pour entreprendre d'en tirer quelque chose de bon, et bien de l'adresse pour y réussir. Sénèque eut au moins le mérite de ne pas se dissimuler la difficulté. Il ne conçut pas le dessein chimérique de refondre de toutes pièces ce caractère déjà trop formé ; il essaya

seulement d'en réfréner les vices les plus choquants, et d'en utiliser, en les orientant dans un sens meilleur, quelques aspirations moins mauvaises que les autres.

Néron était bouffi de vanité. A vouloir le ramener à une vue plus modeste de ses imperfections, on eût perdu son temps. Sénèque ne combattit point son amour des louanges. Il se contenta de lui persuader que, de toutes les gloires, la plus sûre et la plus enviable était celle que procurent la vertu, la bonté, la douceur. Il lui parla, nous pouvons le croire, comme il lui devait parler dans le traité *De la clémence* qu'il lui adressa plus tard ; ou, si l'on préfère, il lui parla comme Racine fait parler Burrhus dans sa tragédie. Il fit miroiter devant ses yeux le tableau enchanteur, idyllique, d'un souverain qui est le père de ses sujets, qui ne fait que du bien, et qui, en échange, hume avec délices l'encens des acclamations joyeuses et reconnaissantes. Il chercha à le captiver en lui promettant, non pas la satisfaction du devoir accompli (Néron ne l'eût sans doute pas entendu), mais la griserie de la popularité. Après tout, jouer au bon prince valait encore mieux que de jouer au tyran ! Sénèque en jugea ainsi ; d'une vanité puérile et sotte il essaya, semble-t-il, d'extraire un sentiment plus noble de légitime orgueil, afin de s'en faire un appui pour combattre les réveils, toujours à craindre, de la férocité native.

Autant et plus que la gloire, Néron aimait le plaisir. Sénèque dut tâcher de lui donner un peu de goût pour les études sérieuses, pour l'éloquence notamment, qui, dans les idées d'alors, était aussi nécessaire à un prince qu'à un particulier. Mais très vite il reconnut qu'on ne pouvait obtenir de lui aucune application. Il se résigna dès lors à le laisser s'amuser : seulement, il se demanda si l'on ne pourrait pas faire un choix judicieux parmi ses amusements. Néron n'était pas dépourvu d'un certain sentiment du beau : il cultivait volontiers la poésie, la musique, la peinture, la sculpture. C'étaient là des divertissements bien frivoles selon l'opinion du temps, plus relevés cependant que les plaisirs grossiers auxquels le prince n'avait pas moins de penchant. Sénèque dut se résigner à encourager l'ardeur de son élève pour ces distractions inoffensives, dans l'espoir, — d'ailleurs vain, — qu'elles lui suffiraient.

Une certaine gloriole de bienfaisance et un certain goût pour les arts, voilà toutes les qualités qu'il parvint à inculquer à Néron. C'était peu pour bien remplir le métier d'empereur. Sénèque le comprit. Il renonça à l'espoir que Néron gouvernerait un jour par lui-même, et se rabattit sur celui de gouverner sous son nom.

Ce ne fut pas, vraisemblablement, par ambition personnelle qu'il s'appliqua à conserver sur lui une influence qui lui coûta du reste plus d'une

concession. Il aurait préféré former un souverain capable d'initiative. N'y ayant pu réussir, il se résigna, comme à un pis aller, à assumer la responsabilité, occulte, mais réelle, de la direction des affaires, pendant que l'empereur aurait les apparences décoratives du pouvoir. Telle fut sa ligne de conduite après l'avènement de Néron. C'est dans cette intention qu'il laissa éliminer de la cour Narcisse, d'abord, le plus important des affranchis, puis le rival de Narcisse, Pallas, et Agrippine elle-même. Il trouva, au contraire, dans Burrhus, le préfet du prétoire, un auxiliaire qui comprit ses vues, qui le soutint toujours fidèlement, et dont l'aide lui fut d'autant plus précieuse qu'il tenait entre ses mains le commandement de la force armée. Quant aux amis personnels du prince, les Othon, les Sénécion et autres viveurs, il conclut, à ce qu'il semble, un pacte tacite avec eux : il leur abandonna la vie privée de Néron, à la condition qu'ils s'abstinssent de toute incursion sur le terrain des affaires publiques. Dès lors, sans avoir de titre légal, mais avec une autorité que personne n'ignorait, soufflant tous les discours de Néron et lui dictant toutes ses décisions officielles, il fut vraiment, pendant une période de sept ans, l'inspirateur de la politique romaine.

D'après quels principes entreprit-il de la diriger ? Nous avons là-dessus deux documents également précieux : l'un est le « discours-pro-

gramme » que Néron prononça dans la première séance du Sénat qu'il vint présider après les funérailles de Claude, au mois d'octobre 54 ; l'autre, d'un ou deux ans postérieur, est le traité *De la clémence*, dédié à l'empereur, mais destiné en réalité à tout le public de Rome. Ils ne sont pas double emploi, ils ne se contredisent pas non plus : ils se complètent réciproquement, et c'est pourquoi il importe de les considérer ensemble. Les tendances du premier sont plus libérales, celles du second plus monarchiques. Si l'on n'envisageait que le manifeste impérial, on serait porté à croire que le nouveau prince offrait de partager par moitié son autorité avec le Sénat, de lui laisser tout le pouvoir législatif et une bonne part du pouvoir judiciaire, en se réservant seulement le soin d'exécuter les décisions de la haute assemblée. Était-ce vrai ? Quelques historiens anciens et modernes l'ont cru, et M. Waltz ne semble pas éloigné de partager leur manière de voir. Peut-être serait-il sage d'être plus circonspect à l'égard des formules officielles. Quand on lit le Monument d'Ancyre, on y trouve une phrase qui, prise au pied de la lettre, affirme qu'à un certain moment Auguste s'est démis de sa puissance entre les mains du peuple et du Sénat : pourtant, si convaincu que l'on soit du « républicanisme » d'Auguste, soutiendra-t-on qu'il ait jamais abdiqué complètement le pouvoir ? A ne consulter que le *Panégy-*

rique de Trajan par Pline, il semble que le Sénat ait repris autant d'autorité que sous la République : et le même Pline, chargé d'administrer la Bithynie, ne connaît que l'Empereur, comme si le Sénat n'existait pas. Claudius Mamertinus, en prononçant l'éloge de Julien, le félicite d'avoir rendu aux consuls leur ancienne indépendance : et tous les textes d'alors nous montrent dans le consulat une dignité purement honorifique. Il est bien possible que Sénèque, en composant le « discours du trône » de 54, ait usé, lui aussi, de cette phraséologie conventionnelle qui ne prouvait rien et n'engageait à rien. D'ailleurs, quand on y regarde de plus près, ce discours innove moins qu'il ne paraît innover ; il ne parle pas d'étendre les attributions du Sénat, il dit simplement : « Le Sénat conservera ses anciens droits. » Or, ces droits, il est bien vrai qu'ils avaient souvent été méconnus en pratique ; mais, légalement, ils n'avaient jamais été abrogés. Néron, — ou plutôt Sénèque, par son intermédiaire, — promettait d'appliquer en toute loyauté la constitution existante, non de la réformer. Et cette constitution, quoi qu'aient imaginé à ce sujet les écrivains modernes, et quelques abus qu'ils aient fait de leur fameux mot de « dyarchie », il ne faut pas oublier qu'aux yeux des anciens elle était nettement monarchique.

Si l'interprétation du discours de Néron est contestable, celle du traité *De la Clémence* est

ort claire. Le souverain y est décrit comme « tenant la place des dieux sur la terre »; il a entre les mains le droit de vie et de mort sur tous les peuples; sur un signe de lui, des milliers de glaives peuvent être tirés du fourreau, ou des milliers d'hommes chassés de leur résidence; il est dans l'État ce que l'âme est dans l'organisme humain. Et ce n'est pas seulement un état de fait que Sénèque constate. Pour lui, la monarchie est de droit naturel, puisqu'elle existe dans les sociétés animales. C'est la meilleure forme de gouvernement : on y jouit de toutes les libertés, sauf celle de courir à sa perte. Elle est surtout indispensable au maintien de la « paix romaine », et Sénèque insiste fortement sur le rapport nécessaire entre l'étendue de l'Empire et la nature monarchique du gouvernement : « Si jamais notre peuple secoue le frein, ou bien, en ayant été délivré un moment, se refuse à le subir de nouveau, l'unité de cet immense État s'éparpillera en mille morceaux; Rome cessera de commander le jour où elle cessera d'obéir. » Voilà, exprimée, en termes catégoriques, et fondée sur des raisonnements en bonne et due forme, toute une théorie monarchiste. Sénèque ne l'a pas sans doute formulée pour le seul Néron, qui n'avait pas besoin d'être convaincu sur ce point. Il l'adressait bien plutôt à la société éclairée, toujours curieuse de ses ouvrages, et d'autant plus empressée à accueillir celui-ci qu'il empruntait à la

haute situation de son auteur une importance exceptionnelle. C'était comme un second manifeste, où Sénèque pouvait parler plus librement que dans l'allocution de 54, et il en profitait, on le voit, pour faire une déclaration franchement impérialiste.

Cette déclaration ne fut, du reste, démentie par aucun acte. Dans ses rouages essentiels, le mécanisme gouvernemental resta ce qu'il avait été sous les précédents empereurs. Pour la rédaction des lois, pour le recrutement des magistrats tout se passa comme au temps de Tibère, de Caligula et de Claude. Le seul changement notable porta sur la nomination des fonctionnaires chargés de surveiller le trésor public. A l'époque d'Auguste, le Sénat élisait deux « préfets du trésor » parmi les anciens préteurs. Sous Claude cet usage avait pris fin, et les finances avaient été dirigées par des questeurs, — des hommes plus jeunes par conséquent, — choisis directement par le prince. Le gouvernement de Sénèque imagina une combinaison mixte : les préfets du trésor furent pris parmi les anciens préteurs comme sous Auguste, mais nommés par l'empereur, comme sous Claude. C'était une conciliation sans doute, mais au profit de l'autorité monarchique, et non à son détriment. Quant au rôle du Sénat comme haut tribunal administratif, civil et criminel, il ne fut nullement modifié. L'empereur ne restreignit aucune des prérogatives

ves sénatoriales, mais n'abandonna non plus aucune des siennes.

Il y avait, dans l'allocution prononcée par Néron lors de son avènement, une phrase beaucoup plus importante que celle où l'on a cru voir un projet de « monarchie constitutionnelle » : c'est celle où il déclarait que désormais il y aurait séparation absolue entre la maison privée du prince et l'État. Par ces mots, le jeune empereur condamnait ce qui avait été la pratique constante de ses prédécesseurs et surtout de Claude, l'abandon du pouvoir à des femmes, à des favoris ou à des affranchis. Ces derniers en particulier avaient été, pendant tout le dernier règne, les vrais maîtres de Rome : Claude avait été leur esclave, Messaline leur victime, et Agrippine n'avait pu tenir tête au plus puissant de tous, Narcisse, qu'avec l'appui des autres, de Pallas et de Calliste. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si la domination de ces affranchis avait été aussi funeste qu'on le croit, si d'utiles mesures n'avaient pas été prises à leur instigation, si nous avons raison de partager à leur égard la sévérité des écrivains anciens, — sévérité dans laquelle il entre une bonne dose de préjugé de classe. Toujours est-il qu'ils étaient très impopulaires dans la société romaine d'alors. Rien ne pouvait être plus agréable aux auditeurs de Néron que de savoir que cette coterie si redoutée et si méprisée était définitivement mise à l'écart.

Cette assurance n'était pas seulement, pour les grands seigneurs, un baume versé sur d'anciennes rancunes; c'était une promesse précieuse pour l'avenir, une promesse dont nous devons bien comprendre la valeur. Quelle que soit la forme officielle de l'État, la réalité du pouvoir s'exerce toujours par l'entremise d'un nombre de gens forcément restreint; un seul homme en serait incapable, incapable aussi tout un peuple : en royauté comme en démocratie, c'est une oligarchie qui gouverne. La question est de savoir comment cette oligarchie se recrute. Pour ne parler que de l'empire romain, il y eut sur ce point de grandes variations : Auguste s'entoura de grands seigneurs, Claude d'affranchis, Hadrien de chevaliers, etc. Ceci nous permet de mieux apprécier la déclaration de Sénèque. Exclusion de la direction des affaires les affranchis, c'était, tout naturellement, y appeler les sénateurs avec les plus notables des chevaliers. Si donc le Sénat, en tant que corps constitué, ne recevait pas plus d'autorité dans l'État, ses membres, individuellement, pouvaient avoir l'espoir de jouer un rôle plus considérable. Cette perspective de participer à la charge, à l'honneur et, — pourquoi ne pas le dire aussi ? — aux profits de la politique active, devait les rallier sans peine au nouveau prince. Et réciproquement, si l'on se place au point de vue de l'opinion publique romaine, avec cette classe plus distinguée, plus

considérée, que celle des affranchis, Sénèque pouvait se flatter d'imprimer à tous les services de l'État une direction plus sage et plus honnête. En tout pays, peut-être, un changement de personnel gouvernemental est plus important qu'un changement de constitution ; mais cela était vrai surtout alors. La formule du règne de Claude avait été « une monarchie servie, — ou plutôt exploitée, — par une domesticité » ; celle du gouvernement de Sénèque allait être « une monarchie servie par une aristocratie. »

On voit dans quelle mesure, assez restreinte, Sénèque innova en matière politique. En matière sociale, comme nous dirions aujourd'hui, il ne tenta pas non plus de modification essentielle. Les inégalités qu'avaient sanctionnées les dures lois de la vieille Rome subsistèrent toutes : les femmes, les enfants, les affranchis, les esclaves, ne virent nullement adoucir leur situation juridique. On peut s'en étonner, car enfin Sénèque était stoïcien, et c'est justement sous l'influence du stoïcisme que devait se faire au siècle suivant la grande réforme du code romain. Comment, avec la même foi philosophique, n'a-t-il pas essayé d'ébaucher la tâche que devaient accomplir les empereurs et les juristes du II^e siècle, les Hadrien et les Marc-Aurèle, les Gaius et les Papinien : introduire dans l'antique législation formaliste un esprit de raison, de justice et d'humanité ? Peut-être ni le prince ni le Sénat

ne s'y seraient-ils prêtés alors ; peut-être aussi Sénèque lui-même, amateur de philosophie plutôt que théoricien, recula-t-il devant une refonte systématique des lois ; peut-être enfin s'était-il trop mêlé à la vie des hautes classes pour ne pas en épouser inconsciemment les préjugés, pour ne pas accepter les abus sur lesquels reposait l'état de choses existant, et qu'une longue accoutumance avait rendus pour ainsi dire naturels. Lorsque, par exemple, pendant son ministère, après le meurtre du préfet de la ville, Pedanius Secundus, on discuta pour savoir s'il fallait appliquer ou abroger la loi d'après laquelle tous les esclaves, comme suspects de complicité, devaient être livrés à la torture, le gouvernement n'intervint pas dans le débat ; le Sénat maintint en vigueur l'antique usage dans toute son atrocité, et l'empereur laissa faire. Que pensait Sénèque à ce sujet ? estimait-il, avec la majorité conservatrice, que cette répression plus que sévère était indispensable à la sécurité des maîtres ? ou bien, tout en blâmant en son for intérieur une rigueur aussi inhumaine, ne se sentait-il pas la force de s'y opposer ? Quoi qu'il en soit, cet incident, à lui seul, montre qu'il n'eut rien d'un révolutionnaire, et qu'il ne songea pas plus à bouleverser la société qu'à transformer le gouvernement.

Il se contenta de faire une besogne beaucoup plus simple, plus humble en apparence, en fait

plus utile peut-être. Il s'appliqua, aidé de collaborateurs judicieusement choisis, à faire pénétrer dans tous les actes de la politique journalière des sentiments de loyauté et de bienveillance. Il administra en honnête homme, on pourrait presque dire en brave homme. Il renonça aux procès de lèse-majesté, dont on avait fait et dont on devait faire encore un si terrible usage contre les citoyens les plus innocents; il refusa de donner suite à certaines accusations qui s'étaient produites, et, pour mieux marquer son intention de rompre avec cette coutume détestable, il fit poursuivre judiciairement les délateurs qui avaient le plus terrorisé le public sous le précédent règne, Cossutianus Capito, Eprius Marcellus, Suillius. Il fit réhabiliter un certain nombre de leurs victimes exilées ou condamnées injustement. Il pécha même quelquefois par un excès d'indulgence, soustrayant au châtimement des accusés dont l'innocence était au moins douteuse; mais cette exagération de « clémence », assez conforme d'ailleurs aux principes moraux de Sénèque, n'était pas inopportune après les exagérations de cruauté dont on avait jusqu'alors souffert.

Par cette sorte de détente, il soulageait surtout l'aristocratie de Rome, mais son zèle bienfaisant ne s'arrêta pas à cette classe privilégiée. Il essaya d'alléger les charges qui pesaient sur tous les sujets de l'empire. Quelquefois ses desseins

restèrent à l'état de velléités : s'il rêva de supprimer tous les droits de douane, de péage et d'octroi, il fut forcé de s'incliner devant les nécessités budgétaires que le Sénat lui objecta. Quelquefois aussi les mesures qu'il prit n'eurent pas le résultat qu'il en attendait. Ainsi, il décida un jour que l'impôt de 4 pour 100 sur les ventes d'esclaves serait payé, non plus par l'acheteur, mais par le vendeur : les marchands en furent quittes pour hausser leurs prix en conséquence. Cette petite mésaventure est assez piquante en ce qu'elle prouve que les réformateurs de l'antiquité, — comme parfois ceux de nos jours, — ne connaissaient pas très bien les lois économiques. D'autres dispositions eurent de plus heureux effets : les redevances supplémentaires, que les fermiers de l'impôt avaient greffées sur les taxes légales, furent supprimées ; dans le cas de conflit entre ces fermiers et les contribuables, ce fut la justice ordinaire qui désormais eut à se prononcer, et non plus l'administration financière ; les droits sur les blés furent réduits, et en même temps les armateurs qui faisaient le commerce des denrées alimentaires furent favorisés d'une exonération d'impôt qui devait avoir pour résultat d'abaisser encore le prix de revient des approvisionnements. En même temps donc que la tyrannie judiciaire, la tyrannie fiscale devenait moins âpre ; on rendait la vie de tous les citoyens plus facile et plus heureuse.

La philanthropie de Sénèque n'oublia même pas ceux qui se trouvaient aux plus bas degrés de l'édifice social. S'il s'abstint, comme nous l'avons vu, de reconnaître aux esclaves des droits véritables, du moins il veilla à ce que les excès de toute nature que leurs maîtres pouvaient commettre envers eux fussent portés devant l'autorité judiciaire. Quant aux affranchis, il s'opposa à un projet de loi qui tendait à rendre leur libération révocable au gré du maître dans certains cas d'ingratitude flagrante. Ces deux exemples, à défaut d'autres, attestent son désir de respecter et de faire respecter l'humanité dans la mesure où cela pouvait se concilier avec les lois existantes.

Quant à sa politique extérieure, elle fut, comme tout le reste de son administration, sage et modérée. Il avait trop de bon sens pour se lancer dans des entreprises belliqueuses qui n'auraient pu que compromettre la sécurité d'un empire déjà bien assez étendu. Mais d'autre part, malgré les belles théories stoïciennes sur la fraternité de tous les hommes, il ne croyait pas que, pour être « citoyen du monde », l'on dût être moins citoyen de son pays. Egalemeut éloigné des fanfaronnades agressives et des faiblesses déshonorantes, il suivit un plan de défensive énergique, qui avait été celui d'Auguste et de Tibère, et qui devait être après lui celui des empereurs les plus raisonnables. Par ses or-

dres, le commandant de l'armée d'Orient, Corbulon, temporisa autant qu'il put, mais, une fois attaqué ouvertement par les Parthes, il marcha contre eux sans hésiter, et leur enleva toute influence sur le « royaume tampon » d'Arménie. Les troupes du Rhin repoussèrent avec autant de vigueur les empiétements des Frisons et des autres peuplades germaniques. En Bretagne, la situation fut plus troublée, notamment lors de la révolte de la reine Boudicca ; mais, dès que la tourmente fut passée, Sénèque fit rappeler le général Suetonius Paulinus, dont les maladresses avaient surexcité les Bretons, et le remplaça par un gouverneur de plus de sang-froid.

En somme, qu'il s'agisse de justice ou de finances, de guerre ou de diplomatie, les décisions de Sénèque semblent bien avoir été presque toujours les plus judicieuses et les plus honnêtes. Respecter la liberté individuelle des citoyens, leur rendre l'existence plus aisée, faire régner l'ordre et la paix à l'intérieur comme aux frontières, tel fut son programme : il y en a peut-être de plus éclatants, il y en a peu de plus louables. Il n'élabora point une nouvelle forme de constitution ; il n'aspira point à reconstruire la société de fond en comble : sans fracas et sans chimère, il essaya tout simplement de rendre ses compatriotes tranquilles et heureux, et il y réussit eu partie.

III

En partie seulement, et c'est ici qu'après avoir rendu pleine justice à ce qu'il y eut de bon dans son œuvre, il faut bien en marquer les lacunes. D'abord, son influence ne dura pas très longtemps, et, aussitôt après sa disgrâce, les épouvantables traditions de tyrannie, de cruauté, de gaspillage et d'anarchie administrative, qu'il avait tâché d'enrayer, reprirent avec plus de fureur encore : si bien qu'à voir les faits en gros, les premières années de règne de Néron paraissent seulement, comme celles de Tibère, de Caligula, de Domitien, un de ces intermèdes pendant lesquels les plus affreux despotes préludent, par une apparence illusoire de douceur, à leurs futures atrocités. Même à l'époque du ministère de Sénèque, il s'en faut que les crimes gouvernementaux aient complètement cessé : la mort de Britannicus et celle d'Agrippine imprimèrent deux taches sinistres à cette période d'innocence et de paix. Enfin, la conduite personnelle du philosophe, au temps de sa toute-puissance, donna prise à des critiques passionnées. C'est pour toutes ces raisons que beaucoup d'historiens modernes ont émis des jugements assez durs sur la politique de Sénèque ; essayons, à notre tour, de voir ce qu'il en faut penser.

Il ne nous semble pas qu'il y ait lieu d'insister beaucoup sur les accusations dont Sénèque fut l'objet pendant qu'il était au pouvoir. Elles émanaient, pour la plupart, d'un homme on ne peut plus taré, le délateur Suillius, qui, craignant de se voir poursuivi pour les manœuvres criminelles dont il s'était rendu coupable sous Claude, prenait les devants en essayant de déconsidérer le nouveau ministre. Si peut-être ses calomnies trouvèrent de l'écho auprès d'honnêtes gens comme Thræsea, cela ne prouve pas grand'chose : il arrive souvent que les hommes d'une vertu intransigeante sont un peu trop prompts à accueillir de méchants bruits contre ceux qui ne partagent pas leur farouche puritanisme. Mais ce qu'il faut noter surtout, c'est que personne, pas même Suillius, n'incrimina Sénèque en tant qu'homme d'État : on s'attaquait exclusivement à sa vie privée, et les reproches que l'on entassait contre elle nous semblent aujourd'hui un peu puérils. Que Sénèque fût riche de 300 millions de sesterces (60 millions de notre monnaie), qu'il eût de beaux meubles, une foule d'esclaves et d'immenses propriétés, que sa femme portât d'énormes pierres précieuses comme boucles d'oreilles, qu'est-ce que cela pouvait faire à l'empire romain ? Ce train de maison, si luxueux qu'il fût, n'avait rien d'exorbitant au milieu de la société aristocratique d'alors, et on ne l'eût même pas remarqué chez

un autre que lui. Mais Sénèque était stoïcien, et, au dire des bons apôtres comme Suillius, un stoïcien n'avait pas le droit d'être si riche ! il démentait ses principes ! il se convainquait lui-même d'hypocrisie ! Sénèque a fait justice de ce grief dans son traité *De la vie heureuse*, un des plus brillants et des plus spirituels qu'il ait écrits ; son apologie est très adroite, mais d'une adresse qui n'en doit nullement faire suspecter la franchise. Il commence par déclarer qu'on n'a pas le droit de le juger au nom de la perfection philosophique. Il réclame le droit d'être un simple mortel, admirateur plutôt qu'adepte de la souveraine vertu : « Je ne suis pas un sage, et n'en serai jamais un... Je loue, non la vie que je mène, mais celle que je sais qu'on doit mener. » Cette distinction n'est pas une subtilité d'avocat exigée par les circonstances : dès sa jeunesse, nous avons vu que la complète abnégation des stoïciens avait été pour lui un rêve idéal, qu'il avait par moments cherché à réaliser, et non une règle constante de son existence. Plus loin, il est plus hardi, et proclame que les vrais philosophes eux-mêmes ne sont pas condamnés à la pauvreté : l'argent n'a rien de criminel, s'il a été bien acquis et s'il est bien employé. Et ici encore, ce n'est pas une théorie improvisée pour les besoins de la cause : on la retrouvera dans les *Lettres à Lucilius*, qui datent de la retraite de Sénèque, et où il proteste contre les affectations

d'indigence étalées par certains charlatans de philosophie. Il n'y a donc, à bien y regarder, aucune contradiction entre ses opinions et ses actes en ce qui concerne la richesse et le luxe. Dès lors, le blâmer de n'avoir pas vécu comme un ermite à la cour de Néron, et, sous ce prétexte, rééditer contre lui, comme l'ont fait certains écrivains modernes, les clabauderies des Suillius, ce serait vraiment avoir de la probité d'un homme d'État une conception bien pharisaïque!

Les drames dans lesquels périrent Britannicus et Agrippine ont beaucoup plus d'importance. Ici la conduite de Sénèque et de son fidèle coopérateur Burrhus prête davantage à la discussion. Non qu'on leur ait jamais reproché une complicité directe dans ces assassinats. Ils ne concurent la décision de Néron contre Britannicus qu'une fois l'empoisonnement opéré. Quant à Agrippine, la première fois que Néron voulut s'en débarrasser par la violence, il trouva devant lui la résistance énergique de son ancien précepteur et de son préfet du prétoire ; après beaucoup d'efforts, ils obtinrent que l'impératrice-mère ne fût condamnée qu'après un jugement régulier ; Burrhus fut chargé de ce jugement, et, grâce à lui et à Sénèque, le parricide fut évité ce jour-là. Quatre ans plus tard, ils furent, ou moins hardis, ou moins heureux. Lorsque Néron essaya de faire périr sa mère dans un

nauffrage machiné d'avance, les mit-il au courant de son projet? Tacite en doute, et nous n'avons aucune raison de le croire. Après l'échec de cet artifice, quand l'empereur affolé, feignant de craindre (ou peut-être craignant réellement) un retour offensif d'Agrippine, leur avoua tout et leur demanda conseil, ils prononcèrent quelques paroles qu'on put interpréter comme un assentiment au meurtre, sans d'ailleurs vouloir se charger eux-mêmes de l'exécution. Ils ne furent donc, à aucun degré ni à aucun moment, les instigateurs des crimes de Néron : ce point est hors de doute, et leurs adversaires les blâment seulement de s'en être faits, après coup, les approbateurs plus ou moins déclarés. Quand Britannicus fut mort, Sénèque rédigea le message impérial dans lequel Néron exprimait au Sénat sa douleur de ce trépas prématuré, et il consentit à recevoir une partie des biens du jeune prince. De même, en 59, — sans parler de la formule ambiguë par laquelle il souscrivit à la condamnation d'Agrippine, — il ratifia plus explicitement l'acte de l'empereur en composant, cette fois encore, une lettre justificative de Néron au Sénat, et en présentant effrontément la mort d'Agrippine comme un suicide. Bref, en ces deux circonstances critiques, son attitude fut exactement celle que Tacite a définie ailleurs, à propos de son ami Burrhus, par les deux mots célèbres : *laudans ac*

maerens ; il accepta de vanter tout haut les vertus d'un souverain dont il déplorait tout bas les vices, de justifier, en les couvrant de sa grande autorité morale, des actions qu'il savait trop bien criminelles : c'est cette complaisance que l'on a souvent taxée de lâcheté.

Il est bien certain que de pareilles compromissions ont quelque chose de singulièrement choquant. Toutefois, pour les juger équitablement, il faudrait, s'il était possible, nous mettre à la place de Sénèque. Qu'était Britannicus pour Sénèque ? L'opinion publique, à Rome, paraît s'en être engouée sans le connaître, parce qu'il avait été malheureux et qu'il était mort jeune ; et, dans les temps modernes, on s'est volontiers attendri sur sa destinée, ne fût-ce qu'à cause des beaux vers de Racine ; mais que pouvait en penser, en l'an 55, un homme d'État raisonnant froidement ? Fils de Claude et de Messaline, du prince le plus stupide et de l'impératrice la plus débauchée qu'on eût encore vus sur le trône, étiolé par une longue captivité, peut-être épileptique ou hypocondriaque, que devait-on attendre de lui ? Et d'autre part, toujours furieux d'avoir été écarté du pouvoir, aigri par les mauvais traitements subis, excité par Agrippine, qui voulait s'en faire une arme éventuelle contre son propre fils, n'allait-il pas se poser en candidat à l'empire, rallier un parti, soulever l'armée, susciter une de ces guerres civiles dont les Ro-

maines avaient trop souffert pour ne pas en craindre terriblement le retour ? Toutes ces considérations durent se présenter à l'esprit de Sénèque. Elles n'auraient pas suffi, à coup sûr, pour le décider à faire périr le jeune prince, mais elles suffirent pour l'empêcher de trop se lamenter ou de trop s'indigner de sa mort, une fois qu'au surplus la chose fut irrémédiable. — En ce qui concerne Agrippine, il dut en être à peu près de même. Sans doute, le parricide était abominable aux yeux des Romains comme aux nôtres, mais Agrippine n'était pas une mère comme toutes les mères. Sénèque, mieux que personne, savait ce qu'elle était. Il savait par quelles infamies elle était devenue l'épouse de Claude, et par quel crime elle s'en était débarrassée. Il savait que, sous le nom de Néron, elle n'avait travaillé que pour elle-même, prête à détrôner son fils s'il refusait de lui obéir, prête aussi, pour le maintenir en sa sujétion, à toutes les turpitudes, y compris l'inceste. Il ne souhaitait pas sa mort ; il se contentait de la mépriser, et de veiller à ce qu'elle ne reprît aucune influence sur l'empereur ; il ne croyait pas, — et personne ne croyait, — que celui-ci allât jusqu'à la tuer. Lorsqu'il apprit la décision de Néron, il put bien, tout en la réprouvant, se souvenir du répugnant passé de celle qui en allait être la victime. Il lui parut peut-être qu'envers une femme souillée de tant d'opprobres le parricide était, non pas excusable,

mais moins odieux tout de même que s'il s'était agi d'une mère innocente et tendre, et il calma, — trop facilement, — ses scrupules par une réflexion qui pourrait se traduire sous cette forme familière : « Après tout, ce n'est pas une grosse perte ! »

Telles sont, ce semble, les raisons qui firent paraître les crimes de Néron moins monstrueux aux yeux de Sénèque que nous ne les jugeons maintenant. Mais le vrai motif qui le décida à les sanctionner de son adhésion résignée, ce fut, peut-être, l'intérêt de l'État. En présence d'un souverain irrévocablement décidé au fratricide ou au parricide, il n'y avait pour son ministre que deux partis possibles : approuver, ou s'en aller. Mais, s'en aller, — dut-il se dire avec cette subtilité dans la casuistique qui caractérise les âmes faibles, — c'était livrer Néron aux pires influences, à celle d'abord de ses instincts pervers, jusqu'ici péniblement contenus et désormais déchaînés, à celle aussi des immondes favoris qui commençaient à l'asservir à leurs caprices ; c'était, par conséquent, replonger l'empire tout entier dans l'abîme du despotisme, où il avait si longtemps gémi, et dont Sénèque avait essayé de le tirer. Approuver, au contraire, c'était sans doute se faire rétrospectivement le complice du crime ; mais c'était aussi, en se déshonorant, conserver à ce prix le pouvoir de faire encore un peu de bien. Ce cas de conscience

était, la seconde fois surtout, spécialement angoissant. Sénèque le trancha dans le sens de ce qu'il crut l'utilité générale. Il faut s'en souvenir, non pour excuser, mais pour expliquer sa conduite, tout en regrettant qu'il ne se soit pas plus fermement attaché au principe stoïcien de l'honneur.

Admettons que ses intentions aient été honnêtes : sa conduite a-t-elle été habile ? C'est une autre question. Nous croirions assez volontiers que, si son œuvre fut incomplète et surtout caduque, cela vient en partie de ce qu'il manqua de prudence dans quelques-uns de ses procédés. C'était une maladresse, d'abord, d'étaler aux yeux de Néron la grandeur de son pouvoir pour faire mieux ressortir la grandeur de ses obligations. Rappelons-nous les hyperboles adulatrices du traité *De la clémence* : « Tu ne peux pas rester caché, pas plus que le soleil. Tu es entouré d'une auréole de lumière, tous les yeux sont fixés sur toi : ta sortie, n'est pas une sortie, c'est le lever d'un astre... Tu ne peux t'irriter sans que tout tremble... » Rappelons-nous le langage qu'il prêtait à son élève, considérant sa propre majesté : « Je suis le maître de la vie et de la mort de tout l'univers... Ces milliers de glaives que ma volonté pacifique tient au fourreau, en sortiront sur un signe de ma tête. Détruire ou déporter des nations entières, leur donner ou leur ôter la liberté, rendre un roi esclave ou

faire roi le premier venu, démolir ou fonder des villes, tout cela ne dépend que de moi. » Sans doute, de cette puissance absolue. Sénèque concluait à un devoir, non moins absolu, de justice et d'humanité : mais n'était-il pas à craindre que le jeune empereur ne se dérobat à la conclusion, tout en retenant fort bien les prémisses ? « C'est une terrible pensée, a dit un prédicateur du ^{xvii}^e siècle, de n'avoir rien au-dessus de sa tête. » Peut-être était-il superflu de la présenter à l'orgueil juvénile de Néron avec tant d'insistance et tant d'emphase !

Une autre maladresse de Sénèque fut l'espèce d'alliance occulte qu'il conclut avec les libertins amis de Néron, Othon, Sénécion et autres, ou encore avec la courtisane Acté. Il espérait que les plaisirs des sens suffiraient au prince, le détourneraient de vices plus redoutables, qu'il s'amuserait trop pour avoir le loisir d'être méchant. Ce grand moraliste ne connaissait pas assez la solidarité qui unit réciproquement toutes nos actions. Il n'y a pas de cloisons étanches dans l'âme humaine, et il est rare qu'une passion, si on lui laisse libre cours, n'en suscite pas plusieurs autres dans le cœur qu'on lui a livré. Notamment, la volupté et la cruauté sont associées par je ne sais quel lien étroit, que l'Ecclésiaste avait déjà aperçu, et que Sainte-Beuve, dans une page célèbre de son roman, a merveilleusement défini. L'histoire de Néron en est

un frappant exemple. Ce sont les complices et les pourvoyeurs de ses plaisirs, les Othon et les Poppée, les Anicetus et les Tigellinus, qui ont été les instigateurs de la plupart de ses violences. Il y a, dans presque tous ses crimes, une recherche éperdue de la sensation rare et neuve, et comme une sorte de dilettantisme sadique. Cette intime fusion de l'instinct lubrique et de l'instinct féroce prouve quel mauvais calcul avait fait Sénèque en essayant de combattre celui-ci par celui-là.

Il eut donc, en somme, le tort de trop favoriser dans l'âme de son élève deux passions dangereuses, l'orgueil et le goût de la débauche, sans prévoir que ces forces, qu'il se flattait de diriger à son gré, se retourneraient contre lui. Mais cette grave erreur pédagogique ne fut pas la seule raison de son échec. Supposons qu'il eût plus énergiquement lutté contre les mauvais penchans du prince, qu'il les eût vaincus, — malgré la terrible puissance de l'hérédité, — supposons que Néron fût devenu grâce à lui un empereur doux, chaste et modeste : cela aurait-il suffi ? Les qualités personnelles du souverain pouvaient-elles, à elles seules, assurer le bonheur de l'empire ? Pour répondre à cette question, comparons le règne de Néron au siècle des Antonins. Ce qui a fait la grandeur et la beauté de cette dernière époque, ce n'est pas seulement l'honnêteté de Trajan, la bienfaisance d'Hadrien,

la douceur d'Antonin, la haute vertu de Marc-Aurèle ; c'est que ces princes ont trouvé autour d'eux une aristocratie renouvelée à la suite des guerres civiles, une « classe dirigeante » intelligente et loyale, capable de les comprendre et de les aider. Au temps de Néron, la noblesse romaine était loin d'offrir d'aussi précieuses ressources. Elle comprenait un certain nombre d'ambitieux, beaucoup de viveurs oisifs et corrompus, et quelques honnêtes gens sans grande vigueur. Pour guérir les maux dont souffrait l'État romain, il aurait fallu transformer, non seulement l'empereur, mais toute la haute société qui l'entourait. Cela, Sénèque ne pouvait le faire. Personne, sans doute, ne l'aurait pu : des changements aussi généraux sont l'œuvre du temps, des circonstances, de l'évolution historique, et non de l'influence d'un seul homme. Et peut-être Sénèque était-il moins propre qu'un autre à opérer, ou même à entreprendre, une pareille réforme : sa perspicacité de moraliste, très fine et très pénétrante, manquait un peu d'envergure ; il voyait mieux, et par suite combattait mieux aussi, les défauts d'une seule personne que les vices de toute une catégorie d'hommes ; il était plus fait pour la direction de conscience individuelle que pour la prédication sociale. Pour toutes ces raisons, il ne trouva pas plus dans l'aristocratie que dans l'empereur l'appui efficace sur lequel il avait compté. Il cher-

cha à y suppléer par lui-même autant que ses forces le lui permettaient. Mais les efforts d'un seul homme ne pouvaient guère aboutir qu'à donner à l'État quelques années de trêve. Ce n'était pas, d'ailleurs, un présent si négligeable !

Nous saisissons là, ce semble, le fort et le faible de la tentative de Sénèque. Il fit peut-être tout ce qui dépendait de lui, et n'échoua que par une erreur d'appréciation sur ce qui n'en dépendait pas. Il crut que ses belles paroles et ses bons exemples suffiraient pour maintenir dans une honnêteté relative un prince déjà gangrené jusqu'à la moelle, ou pour ranimer l'activité d'une société indifférente et aveulée. Des deux côtés, il fut tristement déçu. Une chose du moins paraît bien au-dessus du doute : c'est la sincérité, tempérée de faiblesse, c'est la noblesse même de ses intentions, l'ardeur de son dévouement à la chose publique. On a dit spirituellement qu'un jacobin ministre n'était pas toujours un ministre jacobin. Rien ne serait plus injuste que de lancer contre Sénèque une épigramme du même genre : ce philosophe ministre a vraiment essayé d'être un ministre philosophe, — si, par ce mot, on entend, non pas un théoricien perdu dans les nuages de l'abstraction, mais un homme désireux d'être le plus équitable et de faire le plus de bien, ou le moins de mal possible. Sans doute, il est fâcheux de se dire que

tant de bonne volonté n'a abouti qu'à retarder de quelques années l'éclosion des pires monstruosités ; qu'un Sénèque ait eu pour disciple un Néron, il y a peu d'ironies plus cruelles. Mais si ce contraste peut nous faire réfléchir sur la fragilité des efforts humains, il ne doit pas nous en faire méconnaître la relative beauté. S'il fallait conclure, nous emprunterions une citation à Sénèque, qui lui-même l'avait empruntée à Ovide. Parlant des apprentis philosophes qui essaient de pratiquer la vertu sans y arriver, il leur appliquait le vers des *Métamorphoses* sur la noble et vaine ambition de Phaéthon, *magnis tamen excidit ausis*. La même formule ne conviendrait-elle pas à l'œuvre politique que nous venons d'étudier, à cette tentative désespérée pour sauver l'empire romain du despotisme honteux et cruel qui l'étouffait ? Lui aussi, Sénèque, entreprit une grande chose ; s'il échoua, — ou, pour parler exactement, s'il ne réussit qu'à moitié, — il conserve l'honneur de l'initiative au total la plus désintéressée ; lui aussi, comme le héros d'Ovide, *magnis excidit ausis*,

Il tomba, mais après un effort généreux.

V

LES

POLÉMIQUES DE SAINT JÉRÔME

A Victor Giraud.

On a tant écrit sur saint Jérôme qu'il peut sembler tout d'abord assez superflu de s'en occuper encore, — et pourtant on ne saurait affirmer qu'il nous soit parfaitement connu. Tous ces théologiens du iv^e siècle ont eu une activité si complexe, ils ont remué tant de choses, depuis les spéculations métaphysiques les plus hautes jusqu'aux plus petits détails de la réalité actuelle, qu'il faudrait des années de longue et intime fréquentation pour pouvoir porter sur eux un jugement définitif. Et saint Jérôme est peut-être le plus difficile à pénétrer. C'est une figure énigmatique, capricieuse, attirante par là-même,

(Une partie de cette étude a été publiée dans le *Journal des Savants*, 1909).

sans doute, mais déconcertante aussi : non seulement il ne ressemble guère aux autres Pères de l'Eglise, mais il ne se ressemble pas toujours à lui-même. Ses diverses œuvres, controverses théologiques ou vies de saints, travaux d'exégèse ou lettres de direction, révèlent des tendances fort différentes, souvent opposées ; elles semblent écrites par plusieurs individus, qu'il est malaisé de ramener à l'unité. Aussi presque tous ceux qui l'ont étudié n'ont-ils envisagé qu'un des aspects de cette personnalité si riche. Collobet, par exemple, n'a vu en lui que le traducteur et le commentateur de l'Ecriture. Amédée Thierry a pris dans sa correspondance de quoi peindre, en un tableau vaste et agréable, quoiqu'un peu superficiel, la société chrétienne de son temps. D'autres, depuis Erasme jusqu'au Père Stilting, ont élucidé les problèmes de sa biographie. D'autres, comme M. Gœlzer, ont défini son rôle dans l'évolution de la langue latine. Mais, jusqu'à ces dernières années, on négligeait à peu près ses écrits polémiques : ils n'étaient même pas signalés dans l'excellente *Histoire de la littérature universelle au Moyen-Age* de Ebert. Et comme ces écrits sont nombreux, comme ils se sont succédé pendant toute la vie de Jérôme, comme d'ailleurs on ne se pose jamais mieux qu'en s'opposant, et qu'un individu ne vous est bien révélé que par les antipathies qu'il ressent ou par celles qu'il soulève, qui ne voit combien

était fâcheuse, pour un tel homme, une telle lacune ?

Elle vient d'être heureusement comblée par un de nos jeunes professeurs, M. Brochet, qu'il convient tout d'abord de féliciter de son courage. Car il en fallait, non pas seulement pour exécuter ce dessein, mais même pour le concevoir. Aux yeux de bien des gens, toute cette histoire est si lointaine, si inutile ! Rufin d'Aquilée, Epiphane, Jean de Jérusalem, Théophile d'Alexandrie, sont tellement des étrangers pour nous ! et les opinions d'Origène sur l'essence de l'âme et sur la résurrection de la chair sont si peu des questions à l'ordre du jour du xx^e siècle ! Querelles de moines, controverses scolastiques, ne vaut-il pas mieux laisser dormir tout ce fatras ?... Un tel mépris, élégant peut-être, est tout ce qu'il y a de moins « scientifique ». Ces controverses scolastiques ont été à leur date, qu'on le veuille ou non, l'aliment le plus habituel, le plus essentiel, des intelligences les plus hautes ; ces querelles de moines ont passionné, non pas seulement quelques obscurs solitaires, quelques théologiens de profession, mais tout ce qui comptait dans la société, tout ce qui pensait, grands seigneurs et femmes du monde, savants et philosophes. La métaphysique et l'exégèse ont été alors, comme la littérature au xvii^e siècle, comme la politique il y a cinquante ou soixante ans, comme aujourd'hui la sociologie, la préoc-

cupation vitale du public instruit ; et, quand bien même l'historien se désintéresserait, à part lui, de ces sortes de problèmes, il n'aurait le droit ni de méconnaître ni de railler le prestige qu'ils ont exercé jadis. Au surplus, entre ces polémistes d'autrefois et nous, la distance est-elle aussi grande qu'elle le paraît ? ne retrouvons-nous pas chez eux, revêtus d'une autre forme, appliqués à d'autres objets, des sentiments au fond identiques à ceux que nous voyons se déchaîner autour de nous ? n'ont-ils pas connu les mêmes haines, les mêmes ambitions, les mêmes intrigues ¹, les mêmes heurts d'intérêts, les mêmes oppositions de tempéraments ? Comme le dit avec une douloureuse ironie le vieil historien ecclésiastique auquel M. Brochet a spirituellement emprunté l'épigraphe de son livre, « c'étaient des hommes, soumis à toutes les passions humaines. » Et même, à la bien prendre, les questions pour lesquelles ils ont tant lutté, tant souffert, ne sont pas réellement mortes ; sous ces enveloppes desséchées se cache une inaltérable

1. En voici une preuve assez curieuse. Au concile de 382, dans une discussion, saint Jérôme avait cité, comme étant de saint Athanase, l'expression *homo dominicus* pour désigner le Christ. Les adversaires se procurèrent le livre d'Athanase que Jérôme avait en sa possession, y grattèrent les mots en litige, et les récrivirent par dessus pour faire croire que Jérôme avait falsifié le texte. Cette fraude ressemble singulièrement à celle dont on a tant parlé il y a quelques années à propos du « petit bleu ».

jeunesse. Quand Jérôme discute contre Jovinien, Rufin ou Pélage, ces controverses particulières ne sont que des épisodes, des moments, de conflits beaucoup plus vastes, entre la nature et la morale, ou entre la foi et la raison, ou entre la fatalité et le libre arbitre, conflits qui ne sauraient jamais être ni résolus ni oubliés. Et par là ces vieilles querelles, outre qu'elles sollicitent la curiosité de l'historien ou celle du psychologue, ont un intérêt vraiment philosophique, humain et durable.

Voilà pourquoi la tentative de M. Brochet mérite d'être la bienvenue. A vrai dire, il s'est attaché surtout à une seule des innombrables polémiques qui ont torturé la vie de saint Jérôme, celle contre Rufin. Mais celle-ci est justement la plus longue de toutes, la plus importante, la plus mal connue en même temps. M. Brochet ne s'est pas abstenu, d'ailleurs, de rappeler les autres luttes auxquelles son héros a été mêlé. En s'aidant de ces rapprochements en relisant, à la lumière de ce nouveau livre, les lettres et les pamphlets de Jérôme, il est possible, croyons-nous, de dégager plus nettement qu'auparavant son rôle et son caractère : c'est ce que nous allons essayer.

I .

Une chose nous frappe d'abord : c'est que notre saint a été en guerre presque toute sa vie. Son biographe, qui, comme tous les biographes, est un peu enclin au péché d'admiration systématique, ferait volontiers retomber la responsabilité de tout le mal sur les adversaires de Jérôme : celui-ci n'aurait combattu que parce qu'on l'attaquait, et on ne l'attaquait qu'à cause de ses mérites, de ses vertus, ou de la généreuse hardiesse de ses projets. L'acharnement des hérétiques contre le gardien de l'orthodoxie, la répugnance des mondains, des « libertins », à accepter la réforme morale du sévère ascète, la jalousie des médiocres contre l'homme supérieur, telles seraient, selon M. Brochet, les raisons des querelles que Jérôme a eu à soutenir. Et sans doute ces raisons ne sont pas fausses ; mais sont-elles suffisantes ? Ambroise a fait, lui aussi, une propagande zélée pour la vie ascétique ; Augustin a, lui aussi, défendu énergiquement le catholicisme ; quant à l'intelligence, le premier vaut peut-être Jérôme, le second le dépasse sûrement, et pourtant ni l'évêque de Milan ni celui d'Hippone n'ont été jetés dans des luttes aussi furieuses que le solitaire de Bethléem. A supposer donc que ce dernier n'ait jamais été l'agresseur

(ce qui serait quelque peu malaisé à démontrer), il faut bien qu'il y ait eu en lui un don particulier d'attirer les agressions. On n'a pas autant d'ennemis sans y être soi-même pour quelque chose, et nous croyons que Jérôme y a été pour beaucoup.

Tout, dans sa vie, nous aide à comprendre son caractère passionné. Il est né à Stridon, sur les confins de la Dalmatie et de la Pannonie : c'est un pays neuf, qui n'a pas encore été amolli par la civilisation comme les vieilles provinces de l'intérieur de l'empire, on y vit sous la perpétuelle menace des Barbares ; les femmes même, si l'on en croit les écrivains du temps, y ont l'âme plus militaire que les hommes des autres contrées. Cette existence inquiète est bien apte à tremper les âmes comme les corps : c'est la Pannonie qui, au III^e et au IV^e siècle, fournit à l'Etat romain ses plus rudes défenseurs ; Jérôme, de son côté, dans la bataille des idées, est aussi un dur et âpre soldat. Comparé à Ambroise, qui conserve si fidèlement les sages traditions de l'aristocratie latine, Jérôme apparaît comme la fougue barbare à côté de la pondération romaine.

En même temps que son origine, son état physique agit sur lui. Il se plaint fréquemment de ses souffrances, tantôt de ses maux d'yeux, tantôt de ses fièvres, toujours de sa faiblesse ; même en bonne santé, son pauvre corps n'est guère

solide, *inualidum, etiam cum sanum est, corpusculum*. Ce manque d'équilibre physiologique ne peut pas ne pas se retrouver dans ses sentiments. Combien de fois a-t-on signalé un rapport entre la bonne santé de Bossuet ou de Buffon et leur admirable sérénité intellectuelle, entre les désordres nerveux de Pascal ou de Rousseau et la fiévreuse ardeur de leur génie ! Jérôme paraît avoir été bien plus près des seconds que des premiers ; souvent ses accès d'enthousiasme ou de colère ont dû traduire les troubles de son organisme ébranlé.

Ceci encore ne serait rien. Mais, dans une de ces antithèses subtiles comme il les aime, il oppose, à son corps malade, son âme malade, *corporis aegrotatio et animae aegritudo*. Que faut-il entendre par là ? Ce sont, d'abord, ses scrupules sans cesse en éveil, lorsque par exemple ce dévot pénitent s'interdit de lire Cicéron et Virgile ; mais s'aperçoit qu'il ne peut les oublier, ni cesser de les chérir, et se reproche ses réminiscences d'écolier comme autant de sacrilèges : scrupules naïfs et touchants, dont nous serions tentés de sourire si lui-même n'en avait autant souffert. — C'est aussi une sorte d'inquiétude d'esprit, qui l'empêche de rien trouver de stable et qui provient en grande partie d'une trop vive imagination : comme Rousseau encore, Jérôme est le jouet de cette « maîtresse d'erreur » ; elle lui dore toujours les réalités prochaines, pour

les lui faire juger plus piêtres quand il les a atteintes. Un jour, il s'éprend d'amour pour la vie rustique; il veut s'en aller dans une campagne, où il vivra de pain bis, de lait pur, de légumes arrosés par ses propres mains; l'idylle est charmante: elle dure peu. Tant qu'il est à Rome, il se fait de la vie monastique une image délicieuse: il salue « ce désert plus riant que toutes les villes », « ce désert tout paré des fleurs du Christ. » Quand il y est, il l'estime beaucoup moins beau, et n'en parle plus que comme d'un petit coin de terre, *angulus*, où il va se cacher d'assez mauvaise grâce. En arrivant dans la Terre-Sainte, il penserait volontiers qu'on ne peut être vraiment heureux et vraiment parfait que dans ces lieux privilégiés¹: un peu plus tard il déclare le contraire, quand il dissuade son ami Paulin de venir l'y retrouver. Il se débat ainsi, dans une succession de mirages, tous également séduisants, tous aussi cruellement dissipés. — Mais, de ses maladies morales, la plus profonde et la plus douloureuse, c'est encore la révolte sans cesse frémissante de sa sensibilité. Jeune, son cœur ardent l'a jeté, comme Augustin, dans plus d'une aventure, et après sa conversion à la vie monacale, il s'en faut bien que le calme rentre dans son âme. Il décrit lui-même, dans des ter-

1. Voir la lettre 46, écrite par Paule et Eustochie à Marcelle, sous l'inspiration évidente de Jérôme, peu après leur arrivée en Palestine.

mes inoubliables, les tentations qui lui ont donné l'assaut dans son désert calciné : « Moi qui m'étais volontairement condamné, par peur de l'enfer, à une telle prison, moi qui ne vivais qu'avec des scorpions et des bêtes fauves, j'étais souvent transporté au milieu des danses des jeunes filles. Mon visage était pâli par les jeûnes, et mon âme bouillonnait de désirs dans un corps déjà refroidi ; ma chair était morte à l'avance, et seul, l'incendie des passions éclatait en moi. Privé de tout secours, je me jetais aux pieds de Jésus, je les arrosais de larmes, je les essuyais de mes cheveux ; je jeûnais des semaines entières pour dompter ma chair rebelle. » Sans doute de pareilles confidences demeurent rares dans ses lettres : il ne prend pas plaisir, comme nous le ferions, empoisonnés que nous sommes par l'égoïsme romantique, à étaler ses plaies ; tout au contraire, la pudeur et l'humilité lui commandent de cacher, d'oublier même ce qui ne ferait qu'aigrir son mal sans aider à la guérison d'autrui. Mais, à quelques mots qui lui échappent, nous devinons que ces sanglants combats intérieurs n'ont pas cessé tout d'un coup. Il lui a fallu souvent jeûner, souvent prier, longuement travailler, s'imposer la tâche d'apprendre la rauque et dure langue hébraïque, pour mater le tumulte de ses sens. Ce n'est que peu à peu, à travers beaucoup d'efforts et de sacrifices, qu'il a pu conquérir la paix intime, si jamais il l'a conquise.

Il n'est pas prouvé qu'en se réfugiant avec tant d'obstination dans sa chère solitude, il ait pris le plus sûr moyen de calmer le trouble de son cœur. Il a glorieusement chanté les louanges de la vie retirée : « Pour moi, dit-il, la cellule est une ville, le désert un paradis » ; mais on peut se demander si ce paradis lui a été aussi salubre qu'il lui paraissait délicieux. L'isolement est, comme il le disait, un « rempart » très solide contre les tentations qui viennent du dehors : il est moins utile lorsque l'esprit se crée spontanément, comme c'est le cas ici, ses angoisses et ses désirs. Livrée à elle-même, une âme agitée, loin de s'apaiser, se consume : ses scrupules deviennent plus tragiques, ses rêves plus impossibles, ses aspirations plus exigeantes ; elle vibre plus douloureusement au moindre choc. C'est ce qui est arrivé à Jérôme. Peut-être la vie sociale aurait-elle ramené à une plus raisonnable mesure ses sentiments excessifs : il serait plus vite sorti, par un coup de brusque décision, des inquiétudes qui l'ont si atrocement torturé ; il aurait moins attendu des choses et des hommes, en aurait moins souffert par suite ; ce qu'il y avait en lui de trop impressionnable se serait émoussé au contact des autres êtres. Au contraire, dans les sables de Chalcide ou dans la cellule de Bethléem, l'ardeur de sa nature a pu se déchaîner à l'aise, sans rien rencontrer en dehors d'elle qui l'arrêtât ; il lui a manqué

l'épreuve de la réalité ambiante; il a davantage été lui-même, davantage vécu dans l'absolu; et ses facultés de sentir, de vouloir, de lutter, toutes ses puissances émotives en ont été intensément surexcitées.

De ce caractère si original, au relief si fortement accusé, de cette imagination puissante et rapide, de cette sensibilité fougueuse, exacerbée par la maladie, par les scrupules, par la solitude, que va-t-il sortir? rien de médiocre, à coup sûr. Très personnel, il se mettra tout entier dans tous ses sentiments; avec les réserves de passion accumulées en lui, il sera incapable de chérir ou de détester quelqu'un à moitié; il pourra dire comme le héros tragique :

Il faut désormais que mon cœur
S'il n'aime avec transport, haïsse avec fureur.

Il a, en effet, des affections infiniment tendres. « Qu'il est difficile à l'âme humaine, dit-il quelque part, de rester sans aimer quelque objet! » Il s'est bien dépeint là. Il sent, tout au fond de lui, le souverain besoin de se donner, et, lorsqu'il rencontre quelqu'un qu'il en croit digne, il s'abandonne à cette joie dans toute sa largeur et toute sa noblesse. Il a des effusions ravissantes. Quel charme, quel rafraîchissement de voir ce rude lutteur, ce moraliste austère, s'humaniser tout d'un coup, s'apitoyer, pleurer avec une mère

sur la tombe de l'enfant qu'ils ont ensemble chérie ! « Quoi ! au moment où je veux arrêter les plaintes de sa mère, voilà que je gémis ? eh oui ! j'aime ma faiblesse : ce livre est tout entier écrit avec des larmes. Jésus a bien pleuré Lazare, parce qu'il l'aimait. » Et plus tard, quand cette mère est allée à son tour rejoindre sa fille, quand il a perdu celle qui fut la compagne de ses travaux et de ses espoirs, il est tellement écrasé que lui, l'homme des labeurs assidus, reste longtemps sans rien pouvoir écrire. Ses « consolations » respirent une onction grave et émue ; ses lettres de direction témoignent de la sollicitude la plus infatigable pour le salut de ceux qui lui sont chers. Il prend sa part de toute leur vie, et en retour il les associe à toute la sienne. C'est à eux qu'il dédie ses ouvrages les plus spéciaux, traductions, commentaires, écrits de controverse. Sa tendre ingéniosité fait naître des occasions pour qu'ils ne soient jamais absents de son œuvre, comme ils ne le sont jamais de sa pensée. Il y a là beaucoup plus qu'une politesse mondaine : l'affirmation de la parfaite communion entre les intelligences et les cœurs. Jérôme atteste qu'il aime ses amis en Dieu, avec toute son âme.

Seulement, s'il les aime beaucoup, il en a peu. Suscriptions de lettres et dédicaces de traités ramènent sans cesse les mêmes noms, Marcelle et sa mère Albine, Paule avec ses trois filles, Blésille, Eustochie et Pauline, et son gendre Pam-

maque, l'ami intime de ce dernier, Oceanus, voilà les personnages qui reparaissent le plus souvent devant nos yeux. Quelques-uns appartiennent à la même famille, presque tous à la même société, à ce petit groupe de chrétiens fervents et pénitents qui s'est rassemblé sur l'Aventin, autour de la maison de Marcelle, et que Jérôme salue volontiers du nom d' « Eglise domestique ». C'est un titre significatif, qu'on ne retrouverait ni chez Ambroise ni chez Augustin. Ceux-ci, tout en ayant leurs affections particulières, n'arrêtent pas à un cercle aussi restreint les regards de leur charité; ils sont les hommes d'un diocèse, d'un pays, non d'une chapelle. Jérôme est peu soucieux d'élargir son action, il préfère la resserrer si elle doit être ainsi plus efficace : il concentre son zèle pieusement amical sur un terrain fort étroit, mais, ce terrain, il veut le posséder tout entier. Comme jadis Sénèque, l'élite l'intéresse plus que la foule. Dans cette élite, on a souvent remarqué la place privilégiée qu'occupent les femmes. Les contemporains s'en étaient déjà aperçus, et, avec un peu d'ironique surprise, ils demandaient à Jérôme pourquoi il adressait de préférence à des femmes ses leçons d'exégèse. « Je n'aurais pas besoin de leur parler, disait-il, si les hommes me posaient des questions sur l'Ecriture. » Il trouvait donc les femmes plus éprises de savoir. Sans doute aussi il les jugeait plus dociles, et ici nous saisissons un trait

essentiel de son caractère. Il a l'amitié impérieuse. Il se donne, mais il veut qu'on se donne à lui. Il demande qu'on lui écrive souvent. Il aime qu'on le consulte, et dans les réglemens de vie qu'il envoie à ses disciples, il ne néglige aucun détail, moins par lourd dogmatisme que par besoin d'être sans cesse présent à leur pensée. Surtout il exige qu'on lui voue une fidélité éternelle. « Si l'amitié peut se rompre, dit-il, c'est qu'elle n'a jamais été sincère » ; formule orgueilleusement absolue, où éclate bien son âpre intransigeance.

Une affection aussi despotique n'est pas facile à acquérir, ni à conserver une fois qu'on l'a acquise, ni à retrouver quand on l'a perdue. Rufin et Augustin en ont fait l'épreuve. Le premier a été tout d'abord un des plus intimes confidens de Jérôme, son vrai frère spirituel, avant de devenir son adversaire le plus haï. Comment s'est brisé ce lien qui semblait si fort ? la divergence des opinions théologiques y a-t-elle suffi ? Rufin a-t-il été coupable des manœuvres, des intrigues, que son ancien ami lui a si amèrement reprochées ? toujours est-il qu'Augustin, quand il écrit à Jérôme, ne veut accuser ni l'un ni l'autre, ce qui peut faire croire qu'au fond il donne tort à tous les deux. Il se borne à déplorer la rupture de cette union si belle entre deux personnages aussi pieux et aussi savants, union qui était la joie et la gloire de l'Eglise. Il voudrait les ren-

contrer ensemble : « Emu comme je suis, je tomberais à vos pieds; je pleurerais de toutes mes forces, je vous supplierais avec toute ma tendresse. » Hélas ! ses efforts seraient vains, comme tous ceux des gens qui s'entremettent pour réconcilier les deux combattants, du patriarche Théophile entre autre, à qui Jérôme répond en ces termes : « Je veux la paix, moi aussi; je la demande même; mais que ce soit une paix en Jésus-Christ, une paix réelle, sans rancunes, sans hostilité cachée, une paix où l'on voie non des adversaires qui s'humilient, mais des amis qui se rejoignent. » Se rend-il compte de ce qu'a d'impossible cette résurrection de l'amitié ? peut-être, mais avec son horreur pour toutes les demi-mesures, il aime mieux la haine franchement mise à nu que masquée par un illusoire replâtrage. — Avec Augustin les choses sont un peu différentes. L'évêque d'Hippone admire beaucoup les vertus de Jérôme, sans partager toutes ses idées. Il a discuté quelques-unes de ses opinions, mais, dans son désir de devenir son ami, il s'offre à corriger tout ce qui peut lui déplaire dans ses livres. On peut penser de quel air rébarbatif le solitaire accueille cette proposition obligeante : « Loin de moi l'audace de toucher, si peu que ce soit, aux ouvrages de votre Béatitudo. Il me suffit de faire approuver mes écrits, sans attaquer ceux d'autrui. Vous savez bien que chacun abonde toujours dans son

sens... » et ailleurs : « Vous qui êtes jeune, élevé sur un trône pontifical, c'est à vous d'instruire les peuples ; pour moi, c'est assez de murmurer tout bas, dans un coin de couvent, avec un ou deux pauvres auditeurs. » Augustin aura beau s'excuser, multiplier les avances, les protestations de respect : il ne vaincra qu'avec peine cette mauvaise humeur ; le ton de Jérôme, moins grincheux, restera toujours froid. C'est qu'il ne sent pas dans Augustin un disciple fervent, soumis et malléable, comme il en faut à son âme dominatrice.

Il est donc assez malaisé, comme on voit, d'être l'ami de Jérôme, mais en revanche il est terrible d'être son ennemi. Aussi acharné dans ses haines que tyrannique dans ses affections, incapable de rien dissimuler ou de rien ménager, c'est un pamphlétaire redoutable. Sans parler de ses ouvrages de controverse, ses lettres et les préfaces de ses traités d'exégèse forment une très ample collection d'invectives, spirituelles quelquefois, souvent, il faut bien l'avouer, plus grossières qu'amusantes. Il maltraite fort les hérétiques, sans nul souci de courtoisie ou d'indulgence : il souhaiterait qu'on leur coupât la langue, cette langue qui a blasphémé ; il les dépeint comme des débauchés, qui vomissent leurs propositions odieuses entre deux hoquets d'ivresse ; bouches puantes, chiens impudents, couleuvres, vipères, porcs immondes, sont les noms

dont il les salue le plus fréquemment. Ne nous en étonnons pas trop, et ne croyons pas qu'il ait le privilège de ces gros mots : à cette époque, et durant tout le moyen-âge, les sectes religieuses ont à leur service un vocabulaire injurieux d'une richesse inouïe, — dont même les partis politiques modernes n'ont hérité qu'en partie. Cette surabondance d'épithètes malsonnantes vient donc moins des tendances de Jérôme que de l'*odium theologicum* en général. — Voici qui est plus significatif : le nombre des gens, et des groupes de gens, qui sont en butte à ses coups. Ou, pour mieux dire, qui est-ce qui en est à l'abri ? Toutes les classes de la société y passent l'une après l'autre : païens et chrétiens, laïques, prêtres et moines, vierges, femmes mariées et veuves, Latins et Orientaux, lettrés et ignorants. La satire, chez lui, s'attaque à tout. — Et elle est partout, jusque dans les endroits où l'on s'attend le moins à la rencontrer. On le croit occupé à célébrer l'abnégation de la riche patricienne Proba, qui vend ses biens pour faire plus d'aumônes ; tout d'un coup, voici une explosion de colère : « N'y a-t-il pas là de quoi faire rougir ces prêtres de tout grade, ces prétendus moines qui achètent des domaines, alors que les nobles vendent les leurs ? » Ailleurs, dans la *Vie de saint Malc*, on penserait ne trouver que le tableau édifiant des vertus du bon ermite ; mais chemin faisant, Jérôme parle de ses projets ; il

veut écrire l'histoire de l'Eglise depuis les temps apostoliques « jusqu'à la lie de l'époque actuelle » ; son humeur agressive a reparu, dans cette brusque boutade : il est soulagé.

On comprend qu'avec un pareil esprit de dénigrement, il se soit fait très vite la réputation d'un critique dangereux. On le compare à Lucilius, le vieux créateur de la satire romaine ; c'est lui qui nous l'apprend, et qui n'en a pas l'air autrement fâché. Son contemporain Sulpice Sévère, dans ses *Dialogues*, quand il sent qu'il va se laisser emporter par son goût de la raillerie, s'arrête en souriant : « Non, ce serait trop mordant ! c'est bon pour Jérôme. » Ses amis souffrent de le voir engagé sans relâche dans ses polémiques virulentes. « Je sais, écrit-il à la pieuse et sage Marcelle, qu'en me lisant vous devez froncer le sourcil, vous craignez que ma franchise ne fasse encore naître de nouvelles querelles ; vous voudriez clore mes lèvres de votre doigt. » Mais Jérôme n'est pas de ceux dont on ferme si aisément la bouche. Quelquefois, pourtant, il a l'air d'écouter ces bons conseils : il se restreint dans ses développements pour qu'on ne l'accuse pas de faire une invective au lieu d'une exhortation ; ou bien il se justifie en prétextant que la peinture des vices qu'il vient de tracer est toute générale et ne vise personne nommément ; tant pis pour ceux qui s'en font une application personnelle ! Mais, le plus souvent, il revendique fièrement les

droits de la satire. On lui reproche d'avoir trop rudement combattu l'hérétique Jovinien : « Il fallait peut-être, répond-il ironiquement, le prier de me céder la victoire, au lieu de le jeter, malgré lui, tout rebelle, dans les chaînes de la vérité ! » On le blâme de s'acharner, un peu cruellement, contre Vigilantius : « Ce n'est pas de la cruauté, c'est de la piété. » On lui rappelle la parole évangélique : *si l'on te frappe sur une joue, tends l'autre* ; mais son humeur belliqueuse s'en accommode mal : « Comment ! tu pourrais me battre, me crever un œil, et si je me remuais un tant soit peu, tu viendrais me chanter les préceptes de l'Evangile ? » Son idéal, à lui, n'a rien de cette suave passivité. Il prétend quelque part que Dieu n'aime pas la douceur qui n'est que douce, et, tirant de l'Ecriture, selon sa coutume, une image d'un symbolisme frappant, il ajoute : « La Pâque du Christ ne se mange qu'avec des herbes amères. » On sent gronder, dans cette énergique métaphore, comme un accent de défi qui révèle les secrètes pensées de Jérôme. Non seulement les objections que soulève à mainte reprise son impitoyable verve ne le déconcertent pas, mais il en est fier. Il se plaint bien d'être incompris et calomnié ; quelquefois c'est lassitude, plus souvent une façon de parler un peu conventionnelle. Au fond, il voit dans ses accusations amoncelées contre lui une preuve de sa supériorité ; il y trouve un aliment pour sa passion com-

bative : il en souffre donc moins qu'il ne le dit. Il est bien plus sincère lorsqu'après avoir fait je ne sais plus quel portrait satirique, il s'écrie : « Je suis heureux de déplaire à de pareilles gens. » Il est de ceux qui savourent, dans toute sa plénitude, la volupté d'être impopulaires.

Ainsi se dessine peu à peu, semble-t-il, la physionomie de Jérôme : une inquiétude jamais reposée, une vigueur indomptable, et en même temps une faculté d'émotion que les moindres secousses ébranlent jusqu'en ses dernières profondeurs ; une imagination ardente qui dépasse le réel et une autorité impérieuse qui cherche à se l'assujettir ; autant de puissance pour sentir que d'impuissance à maîtriser, ou à cacher, ou à atténuer ce qu'il sent ; un égal besoin d'aimer totalement et de haïr désespérément ; — bref tout ce qu'il faut pour être très redoutable aux autres et très malheureux soi-même. — Et maintenant que nous connaissons le lutteur ainsi armé, suivons-le dans ses luttes.

II

Il en est, dans le nombre, d'insignifiantes et de purement accidentelles, que l'on a le droit de négliger pour ne s'attacher qu'aux plus importantes, et celles-ci, même peuvent se répartir en deux groupes. Jérôme, nous le savons, louait

Origène d'avoir si bien arrangé son existence que toujours la lecture y succédait à la prière et la prière à la lecture : c'est évidemment sur ce modèle qu'il a compris sa vie, et qu'il a voulu régler celle de ces contemporains. Les œuvres de piété et les études d'exégèse sont le double but qu'il a proposé aux chrétiens de son siècle ; mais ni la réforme morale ni la réforme intellectuelle qu'il entreprenait ainsi n'ont pu s'achever sans encombre, et voilà pourquoi presque toutes les polémiques dont son histoire est pleine gravitent autour, soit de l'ascétisme, soit de l'érudition.

Les efforts de Jérôme pour attirer la société chrétienne vers un très haut idéal de pureté et d'austérité sont trop connus pour qu'il y ait lieu de les retracer en détail. Les lettres à Héliodore, à Pammaque, à Eustochie, à Laeta, ses éloges funèbres de Blésille, de Paule et de Népotien, ont été les premiers essais, et restent peut-être encore les plus purs joyaux de la littérature ascétique. Là revivent des figures inoubliables : Paule, cette âme si voisine de celle de Jérôme par l'intensité de tous ses sentiments, entièrement séduite par les raffinements du luxe, puis secouée jusqu'au désespoir, jusqu'à la folie, par la perte de son mari, réfugiée enfin dans la dévotion la plus fervente et la plus sévère ; — Eustochie, plus calme et plus maîtresse de soi, modèle de persévérance patiente et raisonnable :

— l'ardente et frêle Blésille, convertie par un songe, se précipitant dans les mortifications avec autant de fièvre que jadis dans les délices du monde, tuée à vingt ans par sa rudé pénitence et son tourment intérieur ; — Pammaque, le jeune seigneur d'abord amené à l'« Eglise domestique » par l'attrait de sa belle fiancée, puis gagné peu à peu par la contagion de piété, vendant tous ses biens et allant siéger au Sénat avec une robe de moine. Ce monde si curieux et si vivant a été maintes fois dépeint ; maintes fois on a rappelé l'influence qu'y a exercée Jérôme : il ne peut être question ici que de préciser les raisons et le caractère de sa tentative, afin de mieux comprendre l'opposition qu'elle a rencontrée.

On a vu le plus souvent, dans son zèle ascétique, un effet de son admiration pour les solitaires de l'Orient. De fait, il a été très ébloui de leurs vertus et de leurs prodiges ; il s'est constitué le panégyriste des Antoine, des Paul, des Malc ; c'est en narrant, avec une naïveté charmante, les aventures merveilleuses de ces bons saints, qu'il a commencé sa propagande en faveur de la vie religieuse. Pourtant, il semble que l'exemple des ermites de la Thébaïde ait été pour son grand dessein une occasion plus qu'une cause véritable : ses idées de pénitence et de renoncement ont des racines plus profondes dans l'état actuel de l'Eglise.

Cette Eglise traverse en effet une période fort critique. Il lui est arrivé ce qui arrive toujours aux minorités triomphantes : la victoire a failli lui être mortelle. Au lendemain de la conversion de Constantin, elle commence à être déchirée par une des plus dangereuses hérésies qui aient encore compromis son unité, et en même temps, elle voit baisser son niveau moral : d'abord, une foule de gens du monde, désireux de complaire à l'Empereur, entrent dans l'Eglise sans conviction vraie, par des motifs d'ambition toute humaine ; de plus, ceux même qui sont sincères, n'étant plus tenus en perpétuelle haleine par la persécution imminente, se laissent insensiblement glisser à une vie plus facile et plus molle. Il se fait, entre les préceptes traditionnels et les commodités de la vie pratique, une espèce de compromis. Un homme comme Ausone, chrétien de croyance, païen d'imagination, épicurien de tempérament, est à coup sûr très loin de Tertullien ; et les Ausones ne sont pas rares. L'ancien rigorisme fond peu à peu, rongé par les séductions profanes. C'est ce que voit Jérôme, et contre quoi il veut réagir ; puisqu'on n'a plus ces bienheureux périls de jadis, qui, faisant vivre les chrétiens sur le pied de guerre, maintenaient tous les ressorts de leur activité morale à un degré de tension aiguë, il faut les remplacer ; il faut créer des devoirs difficiles, des perfectionnements impossibles, qui exigent autant d'énergie et

d'abnégation que les anciens supplices. Là est sa pensée fondamentale. L'éloge qu'il donne aux ermites égyptiens est déjà assez probant : ce sont, à ses yeux, « des confesseurs, et, pour ce qui est de leur volonté, des martyrs ». Mais combien plus significatif est le parallèle entre la gloire des saints de la primitive Eglise et celle des religieuses de son temps ! « Paule a été couronnée par un long martyre ; l'effusion du sang n'est pas la seule chose qui compte : la soumission sans tache d'une âme pieuse est un martyre de chaque jour. » Cette comparaison jette une vive lueur sur la réforme de Jérôme. Son but est de tonifier les âmes, de leur inoculer à haute dose l'esprit de sacrifice et de lutte contre soi-même : l'institution monastique n'est qu'un moyen pour restaurer l'antique idéal dans une société où les mœurs contemporaines affaiblissent de plus en plus l'héroïsme originel. L'ascétisme est, à ses yeux, un succédané de la persécution.

C'est une conception très haute, mais peu facile à réaliser, d'abord parce qu'elle va en sens contraire de l'évolution naturelle, parce qu'elle essaie de ramener en arrière un monde qui, de lui-même, tend à s'éloigner sans cesse davantage de l'austérité de jadis ; et aussi parce qu'elle comporte de fort impérieuses exigences. Il ne suffit pas, pour répondre à l'appel pressant de Jérôme, d'être chrétien comme tout le monde, pas même d'être pieux comme beaucoup : il faut

quelque chose de plus exceptionnel. Jérôme nous le laisse entrevoir en décrivant les difficultés que rencontre dans sa famille une de ses élèves, la jeune Demetriade, quand elle veut embrasser la vie monastique. « Elle ne craignait rien tant que de choquer sa mère et son aïeule : tandis que leur exemple la fortifiait dans son dessein, leur volonté l'en dissuadait, non qu'une aussi sainte résolution leur déplût, mais ce projet était si grand qu'elles n'osaient pas en souhaiter l'accomplissement. » A travers toutes ces réticences, nous apercevons une situation qui a dû se répéter fréquemment alors : une famille sincèrement chrétienne, d'une dévotion solide, où le zèle du réformateur jette pourtant quelque étonnement et quelque trouble. Renoncer aux plaisirs des sens et aux raffinements du luxe, dépouiller sa fortune, distribuer ses biens aux pauvres, et se condamner à un célibat ou à un veuvage perpétuel, voilà les premières prescriptions de la morale ascétique, et, à vrai dire, elles ne sont pas nouvelles : mais Jérôme les renouvelle par l'accent despotique dont il les formule, et d'ailleurs il ne s'en tient pas là. Après les devoirs de pauvreté et de chasteté, il dresse celui de solitude. Il écrit par exemple à Julien, déjà célèbre par ses aumônes, que ce qu'il a fait ne compte encore guère : « Ce n'est qu'un apprentissage. Vous méprisez l'argent : les philosophes profanes le méprisent aussi. C'est vous-

même que réclame le Seigneur, vous, une victime vivante, vous, dis-je, et non vos biens... Vous bâtissez des couvents, vous soutenez, dans les îles de Dalmatie, un grand nombre de moines : vous feriez mieux de vivre vous-même saintement parmi les saints. » L'abandon des biens matériels, l'existence la plus austère et la plus indigente, ne le contente pas : il veut qu'on fuie le monde ; — et pourtant il n'aime pas que l'on se réfugie dans un complet isolement : la pure vie érémitique laisse trop de champ libre à l'imagination, au caprice ; elle est dangereuse surtout pour les femmes, dont l'âme est sans cesse flottante ; et, même pour les hommes, il est mauvais de « vivre à son gré » ; le monastère vaut mieux que l'ermitage, le sens propre y est plus sûrement maté. Et avec lui, du même coup, l'orgueil. Car c'est là le dernier ennemi qui reste à vaincre, le plus intime et le plus terrible, puisque sa force s'accroît de tous les triomphes jusqu'ici remportés par la vertu. « On se passe plus aisément d'argent que de fierté », dit quelque part Jérôme, et il s'efforce souvent de réduire à une stricte humilité ceux et celles que la conscience des premiers progrès accomplis dans la voie du sacrifice pourrait étourdir d'une vaine ivresse. Quelle joie leur restera donc s'ils ne peuvent même se reposer dans la satisfaction de leurs bonnes œuvres ? aucune, et c'est ce qu'il faut. Rien ne doit égayer la vie ascétique. « Le devoir

du moine est de gémir toujours, de pleurer ou sur soi ou sur le monde » ; retenons cette formule, d'une concision si poignante, où se trahit déjà la soif de larmes qui sera l'inspiration essentielle du moyen-âge ; elle nous avertit que par-dessus tout, au faite de la perfection religieuse, Jérôme prétend ériger la vertu de tristesse.

Tristesse et humilité, vie conventuelle, célibat, dénuement volontaire, est-il besoin de montrer longuement combien tous les termes d'un idéal ainsi défini heurtent les habitudes de la société d'alors ? Assurément, à toute époque et en tout pays, l'opposition est inévitable entre les élans de l'ascétisme et les réclamations du monde, et, par exemple, on sait toutes les haines qu'a soulevées la réforme bouddhique en forçant ses adeptes à renoncer à leur fortune et à rompre leurs liens de parenté ou de caste. Mais nulle part peut-être la contradiction n'a éclaté aussi flagrante que dans la Rome du iv^e siècle. Les obstacles que Jérôme trouve devant lui ne sont pas seulement quelques préjugés mondains, quelques coutumes épicuriennes ou quelques affections sentimentales : il lui faut s'attaquer aux principes sur lesquels repose à ce moment la constitution de la famille, celle même de la société. Combattre le mariage, c'est interrompre, en partie, la propagation de la *gens* : or la *gens* est l'élément primordial de la société romaine ; outre le lien

du sang, les diverses générations qui la composent sont unies par une sorte de solidarité mystique, qui a été sanctionnée au début par l'obligation de maintenir le culte des ancêtres, et qui, de cette origine religieuse, a gardé, jusque dans l'extrême décadence, une puissance peu compréhensible pour des modernes. En détournant les jeunes gens de perpétuer cette solidarité, Jérôme se rend coupable, aux yeux de tous ceux qui sont imbus des traditions nationales, d'un véritable sacrilège. — En outre, toujours selon l'esprit de ces mêmes traditions, les grands seigneurs et les nobles dames qu'il convie à s'enfermer dans un monastère n'ont pas le droit de suivre son conseil. Ils l'auraient peut-être, si c'étaient de petites gens, indépendants par leur obscurité même : mais, si hauts placés, ils ont des devoirs envers leurs inférieurs, esclaves, affranchis, clients, parents pauvres, toute cette foule qui gravite autour d'eux et vit à leurs dépens. Leur fortune n'est qu'un dépôt dont ils sont comptables vis-à-vis de ces innombrables parasites ; en la dépensant, même pour les plus saintes aumônes, ils leur font banqueroute. — Et enfin leur activité ne leur appartient pas plus en propre que leurs richesses ; ils la doivent au prince, à l'Etat. Ces chefs des grandes familles, héritiers plus ou moins directs de l'antique aristocratie, sont tout désignés pour recevoir les consulats, les fonctions de cour, les hautes magistratures provin-

ciales, autant d'honneurs qu'il, suivant la vieille conception romaine, sont aussi et surtout des charges : *honoros, onus*. Un patricien, un homme destiné à être préfet du prétoire ou préfet de Rome, et qui se dérobe au service public pour s'en aller prier Dieu dans quelque coin de la Palestine, fait l'effet d'un déserteur. L'esprit du monde ne manque donc pas d'arguments spécieux pour résister aux instances de l'ascétisme et pour autoriser les protestations de la nature effrayée : à la chasteté, il oppose les devoirs de la famille ; à la pauvreté, ceux du patronage aristocratique ; à la retraite, ceux de l'activité civique. Le conflit est partout.

Or, Jérôme n'est pas de ceux qui peuvent être tentés de l'atténuer : il s'applique bien plutôt à le mettre en plein relief. Chaque fois qu'il décrit la nourriture, la tenue, le costume des moines ou des religieuses, c'est pour souligner ce qu'il y voit d'original, d'excentrique, par rapport aux mœurs de ce temps. Il dira, par exemple, à un mondain : « Tu te plais à te baigner tous les jours : je trouve cette propreté répugnante. Tu te fais gloire de manger de l'esturgeon : je remplis mon estomac de fèves. Tu aimes les rires de la foule : moi les pleurs de Paule et de Mélanie. Tu te plais aux vins mêlés de miel : nous ne buvons que de l'eau froide. » Il professera que les corps trop propres renferment des âmes sales, que la noirceur des vêtements révèle la blancheur du cœur. Mais,

que la perfection qu'il rêve soit contre les usages, c'est trop peu encore; il faut qu'elle soit contre la nature, ou au-dessus d'elle: il prend les deux formules comme équivalentes. Avec quelle agressive fierté il répète sa maxime favorite « qu'on est pieux quand on est cruel pour l'amour de Dieu », *pietatis genus est impium esse pro Domino!* Avec quelle joie farouche il somme son ami Héliodore de venir le rejoindre au désert! « Rappelle-toi le jour où, enseveli avec Jésus-Christ par ton baptême, tu lui as prêté serment de n'épargner, pour son service, ni père ni mère. Voici que, dans ton cœur, l'ennemi essaie de tuer Jésus... Quand même ton enfant chéri se suspendrait à ton cou, quand même, les cheveux épais et les vêtements déchirés, ta mère te montrerait le sein qui t'a nourri, quand ton père se coucherait en travers sur le seuil, foule aux pieds le corps de ton père, marche, et, les yeux secs, vole vers l'étendard de la croix ». Qu'il y ait, dans cette tirade véhémence, un peu de rhétorique, et un souvenir des anciennes déclamations, un peu de paradoxe volontaire aussi, il se peut: mais on y sent également, sincère dans son outrance, l'ivresse contagieuse du sacrifice. En tout cas, on ne saurait accuser Jérôme de tromper ses disciples en leur voilant la difficulté des efforts qu'il leur demande, ni de leur masquer, comme disait Bossuet, « la face hideuse de l'Évangile ».

On est même en droit de se demander s'il ne la fait pas quelquefois paraître plus « hideuse » qu'elle n'est, et plus décourageante. Dès qu'il y a un point de morale controversé, on peut être sûr qu'il embrassera la solution la plus stricte et la plus dure, celle qui est radicalement contradictoire aux usages du monde et aux aspirations de la nature. Ainsi fait-il notamment dans la question du célibat féminin, qu'il a souvent traitée avec un luxe d'argumentation dans le détail duquel on ne peut entrer. Son opinion est très nette : une femme mérite moins de louanges pour avoir gardé sa chasteté que d'exécration quand elle y renonce. Va-t-il donc condamner absolument le mariage ? on l'en accuse ; il n'en est peut-être pas très éloigné ; au fond, il le voudrait. Mais on lui objecte la fameuse permission donnée par saint Paul, *melius nubere quam uri*, « il vaut mieux se marier que d'être torturé. » Il accepte cette auguste parole, — en s'évertuant à en restreindre la portée par les chicanes les plus sophistiquées. Proscrira-t-il au moins les secondes noces, comme les hérétiques que l'Eglise a blâmés formellement, comme les montanistes dont il se sépare (quitte à revenir par un détour à un rigorisme assez voisin du leur) ? Là encore, la pente naturelle de son esprit le mènerait à être impitoyable ; là encore il rencontre l'autorité de saint Paul, et s'ingénie à la tirer à lui. Il finit par reconnaître que les secon-

des noces sont légitimes, mais avec quelle bonne grâce ! « Mieux vaut être unie à un seul homme, fût-ce un second ou un troisième mari, que d'en connaître beaucoup : autrement dit, mieux vaut se prostituer à un seul qu'à plusieurs... J'admets les secondes noces, et les troisièmes, et les huitièmes. Bien plus : j'admets les débauchés qui se repentent. » Une permission donnée en termes aussi grincheux n'est pas beaucoup plus consolante qu'une interdiction : et en effet, Jérôme entend bien interdire en pratique ce qu'il est obligé d'accepter en théorie. Quant aux pauvres mondaines qui ne peuvent se hausser à cette perfection, il ne s'embarrasse pas longuement de leurs plaintes. « Peut-on supporter de tels préceptes ? eh bien ! ceux qui le pourront les supporteront ; ceux qui ne le pourront pas, c'est leur affaire ! » Impossible, comme on voit d'être en même temps plus dédaigneux de la foule et plus exigeant pour l'élite ; impossible de renchérir plus délibérément sur les prescriptions les plus austères. Cet esprit d'exagération et d'exception, cet attachement jaloux à la doctrine de la voie étroite, rappelle les intransigeances de Tertullien.

Jérôme lui ressemble aussi par la verve irritée et réaliste avec laquelle il décrit les vices contraires à l'idéal qu'il préconise. C'est là son procédé habituel. Il est rare qu'il cherche à gagner les âmes par la douceur ou l'onction : il tâche plutôt de leur faire haïr la difformité des abus

mondains. La satire est son grand instrument de propagande. De là tant d'amusants sarcasmes, tant de peintures vivement colorées. Ici, le tableau des inconvénients du mariage; là, celui des intrigants qui ne font l'aumône que pour spéculer sur la sensibilité des bonnes dames riches, pêchant leurs bourses avec ce sûr appât. Ailleurs, ce sont les dames du monde, avec leur visage plâtré sur lequel les larmes inattendues creusent un profond sillon, leurs perruques échafaudées, leurs cous cerclés d'or, leurs robes de soie étincelantes. Plus loin, c'est le prêtre de salon, qui ne s'est fait prêtre que pour voir plus commodément les femmes, et qui se promène tout frisé, tout parfumé, bien chaussé, les doigts couverts de bagues, se faisant offrir dans toutes les maisons des coussins ou autres bibelots de prix. Ou encore, — et ici le ton devient plus amer, — ce sont les fausses vierges et les fausses veuves, qui cachent derrière une austérité de parade les plus honteuses faiblesses, et qui ne cherchent dans ces beaux noms que des prétextes à se faire payer plus cher les fautes auxquelles elles consentent, *ut, sub nomine uirginali, uendibilius pereant*. Il y a là toute une galerie de portraits, aussi précieux pour l'historien qu'amusants pour le lecteur, mais dont on comprend que les originaux aient dû être indignés. Jérôme les détaille et les polit en artiste, en homme du métier qui se plait à railler parce qu'il sait qu'il

raille bien. Toutefois on lui ferait tort en ne voyant, dans ces pages étincelantes d'ironie, que des exercices de virtuosité : il vise moins à faire briller son esprit qu'à s'en servir pour combattre les mœurs du temps. Dans sa vigueur de peintre, comme dans sa sévérité de moraliste, se révèle la même intention polémique et réformatrice. Sur tous les points, et sous toutes les formes, c'est la guerre contre le monde, acharnée, implacable.

On ne saurait s'étonner que le monde y ait répondu. Et en effet, les tentatives de Jérôme pour propager dans la société romaine le goût de la vie ascétique et monacale ont eu vite fait de coaliser contre lui une foule d'ennemis, venus de camps parfois très différents, mais tous fort violemment excités. Parmi ces ennemis, il y a d'abord naturellement, les fidèles champions du paganisme : pendant la période de tolérance relative qui a suivi l'Edit de Milan, ils ont dépouillé en partie leurs anciens préjugés contre la religion nouvelle ; à force de coudoyer des chrétiens à la cour, au Sénat, dans les grandes maisons, ils se sont habitués à l'idée que l'on pouvait être à la fois bon romain et bon chrétien ; mais, du moment qu'au nom du Christ des exigences encore inconnues viennent ébranler ce qu'ils regardent comme les colonnes de l'ordre établi, l'union de la famille et le service de l'Etat, leur vieille hostilité va se rallumer ; bientôt elle fera

explosion dans les méprisantes invectives de Rutilius contre les solitaires de Capraria. Cette aristocratie conservatrice, qui acceptait un christianisme humanisé, mondanisé si l'on peut dire, concilié avec ses propres habitudes, ne veut pas plus des ascètes qu'elle n'avait voulu jadis des martyrs. Bien des chrétiens, là dessus, pensent comme les païens : les tièdes, les routiniers, les modérés, les raisonnables, tous ceux qu'effraie, pour eux ou pour leurs proches, ce haut et dur idéal d'abnégation, ne peuvent rompre ni avec leur passé ni avec leur milieu ni avec les affections naturelles ; Jérôme, en malmenant leur mollesse, les rebute plus qu'il ne les stimule, et, quand ils le voient chercher à conquérir ceux qui leur sont chers, ils se prononcent, plus ou moins ouvertement, contre lui. Enfin, à côté des païens, à côté des chrétiens laïques, il y a, dans cette armée de mécontents, bon nombre de prêtres, non seulement les prêtres indignes ou corrompus, mais quelques-uns qui, de très bonne foi, conçoivent autrement que Jérôme les devoirs religieux. On surprend, dans les lettres de cette époque, un antagonisme naissant entre « séculiers » et « religieux ». Jérôme déclare que ce ne sont pas les dignités ecclésiastiques qui font le vrai chrétien ; il veut bien saluer dans les évêques des pères, mais non des maîtres ; quelquefois, affectant un respect où il entre bien de l'ironie, il se refuse à juger des mérites des clercs, étant

trop humble et trop petit. On sent, dans ces paroles aigres-douces, que le sacerdoce lui paraît une forme inférieure, un peu vulgaire, d'activité chrétienne; plus d'un prêtre s'en aperçoit et tâche de le lui faire expier.

De toutes parts, donc, la foule des adversaires de Jérôme grossit chaque jour. Leurs moyens d'action ne sont pas constamment les mêmes. Quelquefois ils lancent à l'assaut certains théologiens qui, sous forme dogmatique, travaillent à ruiner son œuvre en soutenant des thèses contradictoires à celles dont il s'inspire. Ainsi il rencontre devant lui, tout au début de son apostolat, le laïque Helvidius; quelques années après, le moine défroqué Jovinien; beaucoup plus tard, le prêtre Vigilantius. Le premier, en niant la virginité perpétuelle de la mère de Dieu, tend, par un détour, à contester la singulière valeur de la vertu de chasteté. Le second, « l'Epicure chrétien », comme l'appelle Jérôme, professe que ni la continence ni les mortifications ne confèrent un mérite spécial, mais que tous les chrétiens sincères ont un égal droit à la gloire céleste. Le dernier, dont on a voulu faire une sorte de Luther avant la lettre, attaque aussi le célibat et le jeûne, en même temps que le culte des saints et beaucoup d'autres pratiques. Jérôme combat surtout Jovinien, dont la doctrine brutalement égalitaire risque de tuer les vertus exceptionnelles, les héroïsmes rares, que lui-même s'ap-

plique à faire fleurir dans l'élite des privilégiés de la sainteté ; mais il écrit aussi une savante réfutation d'Helvidius, un pamphlet écrasant contre Vigilantius : il ne néglige aucune des hérésies, qui, de près ou de loin, peuvent compromettre l'ascétisme. Même sa lutte contre Pélage procède encore de ce principe essentiel. Il ne semble pas soupçonner les problèmes métaphysiques qui sont en jeu dans cette discussion, et qu'Augustin va approfondir avec tant de puissance : du moins il voit bien que la psychologie pélagienne, optimiste avant tout, exclut les mortifications et les austérités. Si l'homme peut être vertueux par ses seules forces, il n'a pas besoin de demander la grâce, ni, pour la mériter, de jeûner et de se mortifier. Pélage continue Helvidius, Jovinien et Vigilantius : il est enveloppé dans la même proscription.

Ces diverses polémiques ont beaucoup occupé Jérôme : ce ne sont pourtant pas elles, semble-t-il, qui l'ont le plus tourmenté. Sa dialectique et sa science lui permettaient de répondre victorieusement à ses adversaires, et d'ailleurs son impétuosité se trouvait à l'aise dans ses discussions à visage découvert. Plus que les batailles rangées, il a dû supporter péniblement les escarmouches, les agressions sournoises dont il était sans cesse harcelé. Elles nous échappent aujourd'hui ; nous ne les devinons que par les allusions qu'y fait Jérôme dans sa correspon-

dance. Tantôt il revient sur ses ouvrages antérieurs, en précise la portée, en distingue le vrai sens des exagérations qu'on lui a prêtées pour le rendre ridicule. Tantôt, comme dans sa lettre à Asella, au moment de quitter Rome, il fait face aux calomnies lancées contre sa vie privée. Quand il doit adresser à l'une de ses pieuses amies des conseils, des éloges ou des consolations, il s'attend toujours à se voir soupçonner d'intrigues et de desseins intéressés. Il sait qu'on le déchire dans les chambres des femmes, « entre les fuseaux et les corbeilles à ouvrages. » Et ces rumeurs éparses, flottantes, avec lesquelles il lui est impossible de se prendre corps à corps, sont peut-être ce qui l'irrite davantage : elles le poursuivent sa vie durant, à travers toutes ses entreprises et controverses, trop fugaces pour se laisser saisir, trop réelles pour ne pas le blesser cruellement.

Ont-elles réussi à le lasser ? Oui et non. Ses dernières lettres trahissent sans doute un peu de fatigue et de découragement. Les exhortations à Agéruchie, à Demetriade, n'ont plus le même feu que celles de jadis, à Héliodore ou à Eustochie. Il glisse même à des concessions : écrivant à une veuve, Hedibia, qui, sans aspirer à la perfection, se contente du « second degré de vertu », il ne s'indigne pas, comme il l'eût fait vingt ans avant ; il a l'air de trouver très suffisant ce demi-courage. — Pourtant, bien que son ton se soit

un peu affaibli, son âme n'a pas varié. Il reste toujours à la tête de son troupeau de moines et de pénitentes, inébranlable. Les critiques qu'on lui a lancées ont pu le torturer, non le vaincre : tout au contraire, à prendre les choses dans l'ensemble, c'est lui le triomphateur, puisque, s'il n'a pas gagné à sa cause tout le monde chrétien, il a du moins constitué un type nouveau de vie chrétienne, qui, désormais, ne périra plus.

III

Quelque douloureuses qu'aient pu lui être les attaques suscitées par son zèle ascétique, il a dû trouver plus d'amertume, croyons-nous, dans les conflits qui se rapportent à son œuvre d'exégèse, et principalement dans celui qui l'a mis aux prises, au sujet de l'origénisme, avec son ancien ami Rufin. Et la raison en est bien simple. Dans le premier cas, s'il a « le monde » contre lui, il peut compter sur les alliés dont la sympathie lui est la plus précieuse, sur l'élite des âmes nobles et ardentes qui seules existent à ses yeux : dans la question de l'origénisme, bon nombre de gens instruits et pieux, qu'il estimait fort jusque là, embrassent une opinion contraire à la sienne. Mais surtout, quand il s'agit de faire prévaloir la piété monastique sur les résistances profanes, il est, si l'on peut dire, tout

entier de son propre parti, sans hésitation ni scrupule : sur le terrain théologique, au contraire, il est moins d'accord avec lui-même ; il sent en lui deux tendances contradictoires ; son respect pour la foi catholique le pousse à condamner la doctrine d'Origène, et sa curiosité scientifique lui fait aimer l'auteur de cette doctrine. Ainsi pendant qu'il discute avec ses adversaires, une autre lutte se livre en son for intérieur entre le chrétien et l'érudit, et c'est cette guerre intime qui rend si intéressante, parfois si touchante, son attitude dans ce fameux débat.

Pour bien s'en rendre compte, il est nécessaire de remonter un peu haut, jusqu'aux origines du travail exégétique de Jérôme. Il ne semble pas que ce travail lui ait été commandé, dès le principe, par une pure vocation de savant, mais plutôt par une pensée religieuse. Très convaincu « qu'on ignore le Christ si l'on ignore les Livres Saints », il a vu dans l'étude de l'Ancien ou du Nouveau Testament, tout d'abord, un exercice de dévotion. Il y a cherché aussi un moyen de chasser les tentations nées de l'oisiveté : « Aimez la science de l'Ecriture, dit-il à son disciple Rusticus, et vous n'aimerez point les péchés de la chair ». Là est peut-être l'unité qui relie entre elles les diverses formes de son activité : l'érudition est pour lui un complément de l'ascétisme. Mais on ne peut pas longtemps se livrer à ces

recherches, — surtout lorsqu'on a en soi l'ardeur intarissable que Jérôme porte en toutes choses, — sans s'y intéresser passionnément : de fait, très vite, il arrive à aimer les études scripturaires en elles-mêmes et pour elles seules. Venu à l'érudition par un motif de piété, il est bientôt conquis par elle, et désormais c'est en érudit qu'il poursuit son entreprise.

Non pas qu'on ne puisse lui reprocher des lacunes ou des erreurs : mais peu importe, s'il a les traits essentiels du véritable savant. Et d'abord, une puissance de labeur jamais lassée, ou, pour mieux dire, un besoin d'aller jusqu'au bout du champ entamé, une incapacité de s'arrêter tant que, derrière la difficulté résolue, une autre difficulté surgit. Le travail engendre le travail. Il faut lire l'Écriture, mais peut-on la lire dans ces misérables traductions latines qui courent en Occident sous le nom d'*Itala* ou de *Vulgate*? Jérôme va les corriger en se référant à la Version des Septante. Cette Version, elle-même, est-elle bien sûre? Jérôme la discutera en la comparant au texte original, il apprendra l'hébreu, malgré la répugnance que lui inspire cette langue rauque et sifflante, et, à côté de sa traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, il en présentera une autre, comme il dit, « sur la vérité du texte hébraïque ». Mais des ouvrages aussi obscurs, et aussi importants pour les chrétiens, peuvent-ils se suffire? Non

sans doute, et Jérôme les éclaircira par de volumineux commentaires, dans lesquels il énumérera et confrontera les diverses explications jusqu'alors proposées. On voit comment, de son rigide scrupule d'exégète, naît, se développe et s'enfle cette gigantesque « Bibliothèque sacrée », qui l'occupe pendant plus de trente-cinq-ans.

Son zèle scientifique se manifeste encore par ce qu'on pourrait appeler sa soumission parfaite à l'objet étudié. Avant lui, bien des gens ont commenté l'Ecriture; pour ne parler que des Occidentaux, Hilaire et Ambroise ont écrit sur les *Psaumes* ou sur la *Genèse*. Mais ils l'ont fait avec un dessein préconçu : l'un demandait aux Livres Saints des arguments pour les controverses dogmatiques, l'autre des préceptes ou des exemples de morale. Jérôme ne voit dans l'Ecriture que l'Ecriture même : en fixer le texte, en élucider le sens, en éclaircir toutes les particularités, suffit à son ambition : il est philologue et historien, non théologien ou prédicateur.

Il a même, comme beaucoup d'érudits, la superstition de son métier, le dédain du *profanum vulgus*. Ce n'est pas sans une secrète complaisance qu'il parle de « se cantonner dans la forteresse du texte original ». Du haut de cette forteresse, il domine les autres, et les méprise un peu. Quand il écrit contre Jovinien ou contre Vigilantius, il raille presque autant leur ignorance qu'il blâme leur hétérodoxie. Il ne témoigne pas

beaucoup de respect à ses prédécesseurs latins : il les accuse d'avoir parfois tranché à la légère des questions difficiles ; il reproche à Victorin de ne rien entendre à l'Ecriture, à Hilaire de ne pas savoir beaucoup de grec et pas du tout d'hébreu ; il semble bien viser Ambroise dans une allusion satirique aux écrivains d'Occident qui pillent les Grecs et les délaient en un vain et emphatique bavardage. — Par contre, sa curiosité le fait passer sur les différences de religion quand il s'agit d'avoir de sûrs renseignements : il n'hésite pas, lui si fervent chrétien, à se mettre à l'école des rabbins juifs. L'intérêt scientifique prime tout.

Une telle ferveur d'érudition ne peut guère être alors comprise. Beaucoup d'Occidentaux, encroûtés dans leurs préjugés, supportent impatiemment qu'on veuille corriger le texte dans lequel ils ont coutume de lire la Bible, ou ébranler leur confiance irraisonnée en la Version des Septante. Tout de suite ils crient à l'hérésie. Jérôme se moque spirituellement de ces bonnes gens qui confondent sottise et piété, qui croient qu'on ne peut être saint qu'à condition de ne rien savoir. Mais les esprits médiocres ne sont pas seuls à être asservis à ce point par l'habitude. Même un Augustin, s'il ne traite pas Jérôme de révolutionnaire sacrilège, juge plus dangereuses qu'utiles ses réformes dans l'exégèse : il prend contre lui la défense des Septante, lui conseille de quit-

ter l'étude de l'hébreu; bref il ne comprend pas sa passion scientifique, et s'en effraie. Et par là nous pouvons mesurer les obstacles que rencontre Jérôme comme traducteur et commentateur de l'Ecriture : ses leçons, il est vrai, sont assidûment suivies par quelques âmes pieuses, par de grandes dames qui chantent les psaumes dans le texte et qui le consultent sur le sens des moindres mots de l'Ancien Testament; mais, en dehors de cette coterie, les prêtres intelligents ne le suivent qu'avec défiance, et la foule, plus simpliste, l'accuse carrément de bouleverser toute la religion.

Les choses en sont là lorsque se pose la question de l'origénisme, et dès lors la situation se complique. Voici comment. Pour éclaircir les difficultés des Livres Saints, Jérôme a trouvé de précieux modèles dans les ouvrages de celui qui, cent cinquante ans auparavant, a été le plus brillant représentant de l'exégèse biblique, du théologien grec Origène. Il a lu ses innombrables volumes, les a parfois traduits, souvent imités ou résumés, toujours largement utilisés. Il reconnaît volontiers sa dette : en toute occasion il prend la défense de son maître contre les calomnies de l'envie et de l'ignorance; il écrit à Paule tout exprès pour vanter son immense savoir, sa fécondité, pour s'indigner que des « chiens enragés » aient osé clabauder contre lui parce qu'ils ne pouvaient supporter la gloire de sa science et

de son éloquence. — Mais, en même temps que commentateur, Origène a été théologien, et, comme tel, il a émis des opinions d'une orthodoxie fort contestable : il a regardé, dans la Trinité divine, le Fils comme inférieur au Père; il a pensé que les corps ne devaient ressusciter que sous une forme épurée et comme spiritualisée, que les âmes devaient passer successivement par plusieurs mondes nouveaux pour se débarrasser peu à peu de leurs souillures, que les peines infernales ne pouvaient être éternelles; enfin il a professé que le sens de l'Ecriture était en maint endroit bien plus allégorique que littéral. Ces thèses, qui étaient déjà audacieuses à leur date, et qui, depuis le concile de Nicée, paraissent franchement hérétiques, Jérôme les a-t-il toujours repoussées, même dans sa jeunesse et sa première ferveur de disciple? Il se défend, plus tard, de les avoir jamais admises. Il répète à chaque instant qu'il s'est servi d'Origène, comme de Tertullien ou de tels autres écrivains suspects, en lisant tout et en ne retenant que le bon; qu'il l'a loué pour le mérite de sa science, non pour la vérité de ses opinions. Il est vrai que parfois il semble s'accuser d'avoir été trop loin, quand il convie les sectateurs d'Origène à se repentir avec lui, à corriger sur leurs vieux jours les erreurs de leur jeunesse, *errauimus iuuenes, emendemur senes*. Il n'est cependant pas probable qu'il ait partagé, même au début de sa carrière, les

croyanances si hardies du grand docteur alexandrin ; seulement, il ne les a pas condamnées non plus ; la vérité est qu'il ne les a pas vues. Beaucoup plus préoccupé de réalité historique ou de pratique morale que de controverse métaphysique, peu spéculatif, peu « intellectuel », il ne s'est pas inquiété de savoir ce que son maître avait pensé sur la Trinité, ou sur l'enfer, ou sur l'âme. Il a raison de dire qu'il n'a loué en lui « que le commentateur et non le dogmatiste » ; il pourrait, mieux encore, dire qu'il a totalement oublié le dogmatiste, qu'il n'a connu que le commentateur.

Mais cette quiétude ne peut durer. Un jour, le vieil évêque de Chypre, Epiphane, un rigoriste en orthodoxie, célèbre par son ardeur et son flair à dépister l'hérésie partout où elle se cache, s'avise des dangers que la doctrine d'Origène peut faire courir à la foi chrétienne. Il sait que les moines de Palestine, tant ceux de Jérusalem, sous les ordres de Rufin, que ceux de Bethléem, sous la conduite de Jérôme, s'occupent beaucoup d'érudition biblique, et s'inspirent de la science d'Origène : ne vont-ils pas aussi adopter ses théories ? Ces foyers de travail ne deviendront-ils pas des foyers d'erreur ? Il s'effraie ; vite, il agit. Il fait contre la théologie d'Origène ce qu'on fera au xvii^e siècle contre celle de Jansénius, ou au xix^e contre celle des modernistes, c'est-à-dire qu'il réduit, qu'il cristallise en formules nettes

des tendances un peu vagues et flottantes, et, les « propositions » ainsi arrêtées, il somme les prêtres et les moines de les condamner. Jérôme y consent, Rufin s'y dérobe, et voilà le commencement de cette querelle qui, pendant plus de dix ans, tantôt sourde et voilée, tantôt à découvert, va mettre aux prises les deux anciens amis. Rufin a pour lui l'évêque de Jérusalem, Jean; le patriarche d'Alexandrie. Théophile, le favorise aussi tout d'abord puis se retourne contre lui, plutôt par politique, semble-t-il, que par sincère conviction. Bientôt le retentissement de cette lutte captive l'attention de toute la chrétienté. Augustin la suit de loin avec autant de chagrin que de sollicitude. Dans toutes les métropoles religieuses de l'Italie, on prend fait et cause pour ou contre l'origénisme, à Milan, à Aquilée, à Rome surtout : le pape Sirice est bien disposé pour Rufin; son successeur Anastase incline plutôt vers Jérôme; mais les plus solides appuis de ce dernier sont encore ses amis d'autrefois, Oceanus, Pammaque, Marcelle. Pour soumettre les pièces du procès au jugement de l'Occident latin, Rufin traduit le grand traité d'Origène, les *Principes*, en l'expurgeant avec soin; Jérôme riposte par une traduction plus exacte; puis ce sont les *Invectives* de Rufin, les *Apologies* de Jérôme, et bien d'autres pamphlets sous forme de lettres, et des intrigues, jusqu'à la condamnation finale de l'origénisme. Mais on lira dans le livre de M. Brochet

tous les détails de cette histoire : il suffit ici de marquer rapidement le rôle qu'y a joué Jérôme ; cela achèvera de nous faire connaître son caractère.

Rien n'est plus visible que la fausseté de sa position : c'est celle d'un combattant pris entre deux feux. Nous le voyons obligé de se défendre contre des reproches contradictoires. Un jour, c'est Vigilantius qui lui reproche d'être origéniste ; une autre fois, c'est Rufin qui le blâme de ne l'être pas, tout en lui rappelant malicieusement qu'il l'a été jadis ; il ne peut répondre à l'un qu'en paraissant donner raison à l'autre, et il lui faut toute sa force de dialectique pour ne pas s'empêtrer dans cet embarras inextricable. Au surplus, les ignorants et les arriérés, qui ont tant protesté contre ses travaux scripturaires, n'ont pas désarmé : leurs calomnies viennent renforcer celles des origénistes, quoiqu'elles procèdent d'un esprit tout différent ; mais quand on hait un même individu, peu importe que ce soit pour des motifs opposés, on s'entend toujours contre lui. Si l'on osait employer le langage contemporain, on pourrait dire que l'extrême droite et l'extrême gauche forment contre Jérôme une de ces coalitions comme nous en avons tant vu. Trop audacieux novateur pour les uns, trop servilement orthodoxe pour les autres, il reçoit les coups des dévôts timides aussi bien que des théologiens indépendants.

Cela n'est pas pour le déconcerter outre mesure : il a l'habitude de pareilles inimitiés. Ce qui le chagrine peut-être davantage, c'est qu'il est obligé de désavouer un auteur qu'il a jusqu'alors respecté et chéri comme un maître. Il souffre de ne plus pouvoir en faire l'éloge comme autrefois, par la faute des imprudents qui, en ressuscitant ses doctrines suspectes, ont rendu odieuses jusqu'à ses meilleures qualités. Il voudrait que tout le monde opérât comme lui un strict départ entre l'érudition excellente d'Origène et sa dangereuse métaphysique. « Ceux, écrit-il, qui se laissent aller à trop l'aimer ou à trop le haïr, me semblent mériter la malédiction du Prophète : Malheur à ceux qui appellent le bien le mal, et le mal le bien. Sa science n'est pas une raison pour adopter ses erreurs, ni ses erreurs pour faire rejeter ses utiles commentaires. Si ses partisans et ses détracteurs ne veulent pas d'une juste mesure, s'il faut absolument l'approuver ou le blâmer en bloc, j'aime encore mieux une pieuse ignorance qu'une savante hérésie. » Ces derniers mots définissent bien l'opinion de Jérôme sur la question dogmatique, mais ils expriment une concession, un pis-aller. Il est bien probable que, parmi toutes les mortifications dont a été remplie sa vie ascétique, aucun sacrifice ne lui a plus coûté que de condamner Origène.

Il l'a condamné pourtant, sans hésitation, si-

non sans regret, et l'on peut se demander pourquoi. Son récent biographe ne l'explique peut-être pas avec toute la précision désirable. Car la chose peut nous surprendre : comment se fait-il que cet assidu et enthousiaste lecteur d'Origène ait été si peu indulgent pour l'origénisme quand celui-ci lui a été présenté comme un corps de doctrine ? qu'il l'ait rejeté dès le début, formellement, avec une résolution que font mieux ressortir encore les atermoiements et les faux-fuyants de Rufin ? « C'est justement l'attitude de Rufin qui a motivé celle de Jérôme, dira peut-être un observateur superficiel. Il devait y avoir un antagonisme latent entre eux et entre leurs moines. Bethléem devait jalouser Jérusalem. D'ailleurs, chacun des deux monastères avait sa protectrice, ici Paule, là Mélanie. Ces deux illustres dévotes s'entendaient assez mal. Du moment que Mélanie se déclarait pour Origène, Paule ne pouvait faire autrement que de se prononcer contre lui. Elle a entraîné Jérôme, et voilà tout ! » Peut-être, hélas ! le conflit a-t-il subi l'influence d'une rivalité entre deux couvents et entre deux femmes. Mais si cette explication mesquine n'est pas absolument fausse, elle est à coup sûr très incomplète : la répugnance de Jérôme à l'origénisme a des racines plus profondes.

Elle tient d'abord à son besoin invincible de netteté et de précision. Dans toute la querelle, un des défauts qui l'irriteront le plus chez ses

contradicteurs, ce sera leur ambiguïté volontaire, leur habileté à se réfugier dans des équivoques captieuses ou dans des distinctions subtiles, à reprendre sans cesse ce qu'ils ont paru accorder ; il comparera leur dialectique insaisissable à l'acrobatie de saltimbanques qui dansent sur des œufs ou marchent sur des épis. Mais, déjà même chez Origène, bien des idées ont dû lui sembler trop fuyantes. Ce Verbe qui est divin sans être tout à fait égal à Dieu, ces peines infernales qui ne sont pas éternelles, cette résurrection qui fait renaître nos corps à la fois identiques et différents, et ces perpétuelles étapes ou transmigrations des âmes, tout cela n'est pas assez simple, pas assez clair. Et dans la façon de traiter l'Ecriture, Origène met aussi trop de complication. Il ramène tout à l'allégorie : c'est un mode d'interprétation dont Jérôme se défie beaucoup ; il en use moins qu'aucun autre exégète d'alors. Il répète sur tous les tons qu'il ne veut pas faire violence aux Livres Saints pour les forcer à dire ce que bon lui semble, mais exposer tout uniment ce qu'ils contiennent, en suivant de près la lettre, à la manière des rabbins, *more iudaico*. Il s'applique à sauvegarder la vérité de l'histoire, base nécessaire de toute explication ultérieure, et dès lors, les commentaires symboliques d'Origène doivent l'effrayer, risquant de laisser évaporer toute la force intime du texte sacré. On pourrait presque dire qu'il y a entre

eux toute la différence de la méthode philosophique à la méthode historique ; tout au moins est-il certain que l'origénisme, si nuageux dans son exégèse comme dans sa théologie, convient mal au réalisme vigoureux de Jérôme.

Par cet amour des données claires et tangibles, par cette préférence accordée aux faits positifs sur les idées abstraites, Jérôme se montre tout à fait latin ; mais, à d'autres points de vue encore, sa lutte contre l'origénisme apparaît comme un épisode du grand duel entre l'Orient et l'Occident. Avec sa hardiesse spéculative, son optimisme idéaliste et un peu chimérique, son syncretisme panaché de religion et de métaphysique, la doctrine d'Origène est par essence, non pas grecque, mais orientale ; elle rappelle la gnose et ressemble au néo-platonisme. C'est à Alexandrie qu'elle est née ; ce sont des moines de Palestine qui la reprennent et la propagent au iv^e siècle ; l'un des docteurs en qui s'incarne le plus brillamment l'esprit du christianisme oriental, Jean Chrysostôme, lui témoigne beaucoup de bienveillance. Or Jérôme est, de cœur, un homme d'Occident. Il peut bien vivre en Asie, mais c'est à Rome qu'il s'est formé, et il en garde l'ineffaçable empreinte. Bien avant ses démêlés avec Rufin, il s'adresse au pape Damase à propos d'un dogme controversé, et, à cette occasion, il chante un véritable hymne en l'honneur de l'Eglise d'Occident : « Les mauvais fils ont gaspillé leur

patrimoine ; il n'y a plus que vous qui conserviez l'héritage de nos pères. Dans votre terre féconde, la semence divine, toute pure, porte du fruit au centuple : chez nous, le bon grain dégénère en ivraie. Aujourd'hui, c'est en Occident que naît le Soleil de justice, en Orient que Lucifer a établi son trône. » Plus tard, il invoque contre Jovinien le témoignage de l'Eglise de Rome ; il se félicite que la source limpide de la foi romaine n'ait pas été contaminée par l'hérésie de Rufin ; il recommande à ses élèves de s'attacher à l'opinion du pape Innocent ; bref, il parle toujours comme un fidèle disciple du christianisme occidental. Voilà pourquoi la doctrine d'Origène ne peut que le choquer : trop métaphysique pour un historien, elle est aussi trop alexandrine pour un Latin.

Et enfin elle est trop profane pour une âme foncièrement religieuse. On a souvent prétendu que les hérésies n'étaient que des réviviscences des philosophies antiques ; Tertullien le soutenait déjà. Ce n'est peut-être pas vrai dans tous les cas : il y a eu des hérésiarques chez lesquels l'idée religieuse s'est, non pas affaiblie, mais bien au contraire renforcée ou exagérée ; Tertullien lui-même est du nombre. Mais il y a aussi des hérésies qui présentent, avec tels ou tels systèmes des penseurs grecs, des analogies frappantes. L'origénisme, par exemple, semble souvent un écho du platonisme ; et, sans insister

sur les rapprochements particuliers, on peut dire que, dans son ensemble, cette doctrine a un accent plus « laïque » que vraiment chrétien. D'abord elle fait largement appel à la raison et à la discussion ; les dogmes et les mystères lui sont des prétextes à spéculer plutôt que des objets de foi humble et docile. Jérôme s'en est bien aperçu : après avoir résumé l'argumentation d'Origène sur les fins dernières du monde, il s'écrie : « N'est-ce pas là, évidemment, suivre les erreurs des païens, et mêler les divagations des philosophes à la simplicité chrétienne ? » Ailleurs, au sujet de l'opinion d'Origène sur l'âme, il reprend la même comparaison : « C'est dans les radotages du paganisme qu'on va chercher cette théorie pour la proposer à des oreilles chrétiennes. Ce que vous admirez, voilà longtemps que nous l'avons lu dans Platon, et méprisé. » — L'origénisme a encore un autre lien avec la philosophie ancienne, lien que Jérôme n'a pas défini aussi nettement, mais qu'il a certainement senti : c'est son caractère optimiste ou naturaliste. L'âme humaine y est conçue comme une substance très noble, qui est capable, presque par elle seule, de vertu et de progrès, qui n'a qu'à peine besoin de l'intervention du Christ, qui n'est pas, d'ailleurs, exposée à des peines éternelles, mais, tout au plus, à des purifications successives. Jérôme ne se trompera pas lorsque, un peu plus tard, il voudra voir dans le péla-

gianisme naissant une branche de l'origénisme. Origène a déjà, comme Pélage, une confiance imperturbable dans les ressources de notre nature morale. Aussi son système fait-il peu de place aux notions essentielles de la grâce et du péché, et par suite, de telles opinions ne comportent guère cette vie de privations et de sacrifices, cet esprit d'angoisse et de tremblement où Jérôme place la vertu suprême. Plus que tout autre motif, sa conception ascétique de l'existence le rend réfractaire à une doctrine qui n'est en somme qu'une métaphysique vaguement teintée de couleurs théologiques.

Envisagée à ce point de vue, l'activité polémique de Jérôme prend une remarquable unité. Par sa propagande ascétique, il empêche la vie chrétienne de se dissoudre dans la morale courante du siècle; par ses controverses, il préserve la pensée chrétienne de s'évanouir dans la spéculation philosophique : c'est-à-dire que, sous une forme ou sous une autre, il tend à maintenir, à renforcer l'intensité de l'esprit religieux chez ses contemporains, contre les influences ambiantes qui l'attaquent sans cesse. Il est d'ailleurs admirablement fait pour cette besogne. A d'autres peut convenir le soin de concilier l'Eglise avec le monde, ou d'en fixer la foi, ou d'en organiser la discipline : lui, tout le dispose à un rôle de préservation, de surveillance farouche contre toutes les causes délétères du dehors. Avec

on intransigeance de convictions, sa vivacité
de sentiments, sa fougue satirique, sa rudesse
même et sa brutalité, il accomplit dans l'histoire
du christianisme une tâche essentielle. Par là
se relèvent à nos yeux toutes les petites querel-
les où il a été mêlé, et qu'au premier abord nous
serions tentés de juger bien nombreuses, — et
bien futiles. Futiles ? non certes, puisqu'elles
nous montrent au vif une grande âme, et qu'elles
ont contribué à une grande œuvre.

VI

UN HISTORIEN DE ROME AU XIX^e SIÈCLE

M. GASTON BOISSIER

A Georges Dalmeyda.

Le latiniste éminent que nous nous honorons l'avoir eu pour maître, l'auteur de *Cicéron et ses amis*, des *Promenades archéologiques*, et de tant d'autres ouvrages aussi agréables que solides, l'homme qui a le mieux connu parmi nous la Rome de Cicéron et celle des Césars, mérite sans doute que l'on essaie de fixer son souvenir. Il avait vraiment une place à part dans les lettres, non seulement à cause du domaine d'études qu'il s'était approprié, mais aussi par le caractère de son talent, sain et aisé, nourri du

(*Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1908.)

passé sans pédantisme, facile sans être superficiel. Il incarnait, d'autre part, une forme d'érudition très particulière aussi, limpide, alerte et spirituelle, très française, semble-t-il. Enfin dans son triple enseignement du lycée Charlemagne, du Collège de France et de l'École normale, il avait vu passer l'élite des générations qui se sont succédé depuis cinquante ans. Il avait eu je ne sais combien d'élèves, et de toute espèce. Il retrouvait dans ses souvenirs de professeur autant de noms de poètes, de philosophes, de romanciers ou d'hommes politiques, que de latinistes et d'archéologues, sans compter ceux qu'il avait oubliés, mais qui ne l'oubliaient pas, car il était de ceux dont l'empreinte, pour ne pas être brutalement imposée, n'en est pas moins ineffaçable. Il a donc joué son rôle dans l'histoire de l'éducation aussi bien que dans celle de la littérature et de l'érudition, et c'est toute cette activité, multiple et pourtant une, dont il importerait de déterminer le sens et la portée.

Nous tâcherons de le faire ici, très simplement et aussi précisément que possible, sans autre préoccupation que de démêler comment s'est formé cet esprit lumineux et charmant, — de noter les traits essentiels de son œuvre historique, — et de le suivre sur les autres terrains où les circonstances l'ont amené ¹.

1. Nous nous sommes surtout inspiré des renseignements que M. Boissier donnait complaisamment à ses auditeurs.

I

M. Boissier était né à Nîmes en 1823 ; il y passa toute sa jeunesse, et ne cessa jamais de conserver à sa ville natale le plus tendre attachement. Il revenait volontiers la voir ; il accueillait, encourageait, secourait, ceux qu'elle envoyait chaque année chercher fortune à Paris ; et, dans les concours universitaires, quand la liste des candidats heureux comprenait un Nîmois, son amour-propre local en était agréablement remué. Il a souvent, et fort joliment, parlé du patriotisme municipal chez les anciens : il éprouvait ce sentiment qu'il a si bien compris, et Nîmes était pour lui ce que Côme fut pour Pline le Jeune ou Cirtha pour Fronton. Ce Parisien n'était pas du tout un « déraciné. » Et ceci nous invite à regarder quelles furent ses racines.

M. Boissier appartenait, sans conteste et sans restriction, au Midi. Mais il y a bien des manières

dans ses abondantes causeries. Sur quelques points, nos souvenirs ont été précisés par son gendre, M. Edmond Courbaud, à qui nous adressons ici nos plus vifs remerciements. — Nous avons eu d'ailleurs le vif plaisir de voir ce que nous avions dit de M. Boissier corroboré par divers témoignages, tant en France que hors de France. En particulier, M. J.-J. Hartman, professeur à l'Université de Leyde, a consacré à notre maître une longue et savante étude, qui s'accorde tout à fait avec la nôtre, et qui, traduite en notre langue, est une précieuse marque de l'estime où l'étranger tenait le doyen des latinistes français.

d'être Méridional, et la nature avait choisi pour lui l'une des plus spirituelles. Par exemple, les Méridionaux passent pour avoir un besoin invincible de s'épanouir en gestes et en paroles, de projeter au dehors leur personnalité débordante. Eh bien ! oui, sans doute, M. Boissier n'était point une âme méditative et solitaire. Il aimait la société, qui le lui rendait bien. Il aimait à parler, et il savait qu'il parlait brillamment : n'en eût-il pas eu conscience qu'il l'aurait lu dans les yeux de ses auditeurs, aussi attentifs, aussi entraînés quand ils l'écoutaient causer dans les allées de son jardin de Viroflay, que lorsqu'ils l'entendaient professer dans sa chaire du Collège de France. Même, il aimait à représenter ; et jusque dans ses dernières années, quand il s'asseyait dans son fauteuil académique, la fraîcheur de ses joues encadrée par la neige de ses favoris, l'habit vert triomphalement barré du grand cordon rouge, il ne lui déplaisait pas de sentir les regards de la foule attirés par sa vieillesse décorative. Oui, tout cela est vrai, mais tout cela se conciliait chez M. Boissier avec le sens le plus exquis de la pondération et de la mesure. Ce mondain, si recherché des salons, et si flatté qu'on le recherchât, n'avait aucune peine à s'en arracher pour rentrer dans la studieuse paix de son cabinet de travail et s'absorber dans la besogne assidûment poursuivie. Ce causeur intarissable restait toujours maître de sa parole : jamais, parmi tant de

libres confidences ou de savoureuses anecdotes, une seule imprudence; jamais d'emportement inconsideré; jamais non plus de prolixité banale; il détestait la déclamation. Et quant à la satisfaction qu'il semblait avoir de lui-même, elle était si éloignée de toute morgue ou de toute affectation, si gracieusement égayée par sa bonhomie souriante, qu'elle était en lui une dernière façon de se faire aimer.

D'autre part, il n'était dupe ni des gens, ni des choses, ni de ses propres impressions. Non que les impressions lui fissent défaut, bien au contraire. Très mobile, très souple à recevoir les suggestions du dehors, et, par là, très semblable aux hommes de chez lui, il sentait facilement, s'intéressait à tout; son imagination sans cesse en éveil saisissait vite les objets qui s'offraient à elle; le moindre incident, une lecture, une promenade, un mot jeté en passant, déclenchait en lui toute une succession d'idées vives et rapides. Rapides, mais non tumultueuses; vives, mais non tyranniques. Sa lucidité, sa liberté de jugement, restaient entières. Des œuvres qu'il goûtait le mieux, des hommes, anciens ou contemporains, vers qui il était le plus attiré, des doctrines qui sollicitaient son adhésion, de ses propres idées même, il savait discerner le fort et le faible avec une perspicacité aiguë. Cette union d'une imagination très excitable avec un sens critique rigoureux formait un composé d'espèce rare; elle de-

vait le servir à merveille dans son métier d'historien, en le préservant également des deux vices contraires, la froideur stérile et l'enthousiasme irréfléchi.

Ce qu'il tenait surtout de son origine méridionale, c'était une impérieuse soif de lumière. Nous ne parlons pas seulement de la clarté souveraine de son style : on l'a tant louée qu'il est superflu de la rappeler. Mais, en toutes choses, il portait la même horreur de l'obscur, et cela à une époque où l'obscur, loin d'effrayer, attirait bon nombre d'esprits. Métaphysique allemande, symbolisme norvégien, mysticisme slave, tout ce qu'on enveloppe sous le nom de « brumes du Nord, » le trouvait réfractaire ; peut-être n'en niait-il pas la grandeur, mais à coup sûr il ne la sentait pas. Alors que tant d'autres étaient délicieusement troublés par la poésie du mystère et le charme de l'inexpliqué, il y était mal à l'aise. Il y trouvait trop d'ombre, et bien vite fuyait vers les littératures où il fait plus clair, celles des anciens, ou la nôtre en sa période classique. Pas plus qu'aux énigmes qui obscurcissent la pensée, il ne se complaisait aux tristesses qui assombrissent le cœur : il demeurait loin des pessimistes comme des décadents. Il aimait la vie, l'action, la joie. Sa gaieté, très fine d'ailleurs et très délicate, était parfois méritoire en ce qu'elle était une réaction de son énergie contre les causes déprimantes. Il eut, comme chacun, ses déceptions et ses deuils ;

mais après quelques jours d'abattement, il se ressaisissait, reprenait conscience des divers motifs qui pouvaient lui rendre l'existence souhaitable, se remettait à travailler, et à sourire. Sa belle humeur, en partie instinctive, en partie voulue, servie du reste par un tempérament robuste et bien équilibré, apparaissait comme une condition nécessaire de son activité laborieuse.

Le Midi, dont il était, n'est pas seulement le pays de la lumière, c'est aussi, par excellence, le pays latin. Et entre toutes les villes de l'ancienne Narbonnaise, Nîmes est une de celles où le très lointain passé de notre peuple s'est conservé le plus vivant. « Aujourd'hui encore, dit M. Camille Jullian, il n'y a pas au monde, Rome exceptée, une ville aussi romaine. » C'est bien le berceau qui convenait au futur peintre de l'antiquité latine : il était mieux préparé à la comprendre, puisqu'il appartenait à une race que, depuis d'innombrables années, elle a marquée à son empreinte. Sans vouloir insister sur cette obscure transmission d'une culture héréditaire, il ne saurait être indifférent de remarquer que, dès son enfance, M. Boissier se trouva en contact direct avec les choses romaines. De toutes parts le génie latin s'offrait à ses regards : il en pouvait goûter la grâce dans les restes du temple de Diane, l'harmonieuse mesure dans la Maison Carrée, la majesté dans les Arènes, la vigueur dans la Tour Magne, ou, à quelques lieues de là, dans le Pont

du Gard. Quel commentaire, quelle illustration, devaient fournir, au jeune lecteur de Virgile et de Tacite, ces ruines rencontrées chaque jour à deux pas de chez lui ! Déjà ses flâneries d'enfant se trouvaient être des « promenades archéologiques. » S'il est vrai que l'âme prend toujours la forme imposée par les premières images que les yeux ont contemplées, on ne peut douter que la vocation de M. Boissier ne remonte très haut : à son insu, dès ses plus jeunes ans, il appartenait à Rome.

En même temps que l'influence exercée sur lui par le lieu de sa naissance, on peut discerner celle de la classe dont il était issu. Sa famille faisait partie de ce qu'on appelait alors la « bonne bourgeoisie ¹. » Il a dit plusieurs fois le bien qu'il pensait de cette catégorie sociale. Dans le discours qu'il prononça, en 1895, au Centenaire de l'École normale, il notait, non sans fierté, que la plupart des normaliens étaient sortis de cette classe moyenne, exposée, disait-il, aux dédains de la noblesse et à l'envie des couches inférieures, mais laborieuse, saine, la vraie réserve de forces

1. Ses parents étaient quelque peu déchus au point de vue de la fortune, et il eut même une jeunesse pénible autant que laborieuse, qui ne put que le tremper fortement. Mais ses ascendants plus lointains avaient été à la tête de la bourgeoisie nîmoise ; quelques-uns avaient payé ces honneurs de leur vie en 1793. M. Boissier songea parfois à écrire une histoire de ses ancêtres, qui se serait en partie confondue avec celle de Nîmes.

de la nation. On sentait dans cet hommage public une reconnaissance personnelle. M. Boissier était bourgeois, sans partialité ni étroitesse : comme homme, il savait rendre justice au rôle historique des grandes familles, et n'opposait aux aspirations populaires aucune dureté ; comme historien, il ne dénigrait pas les écrivains patriens, pas plus qu'il ne méprisait Juvénal, poète des petites gens. Mais il restait fidèle aux habitudes héritées de sa famille. Sa vie, régulière, simple et digne, sans aventures, sans orages, remplie par les affections domestiques et par les devoirs professionnels ; ses opinions, modérées en toutes choses, également attachées à la règle et à la liberté, respectueuses de la tradition et accueillante pour les nouveautés ; son intelligence précise, solide et méthodique ; son goût sage et fin ; son style même, sobre et ferme, autant éloigné des caprices aristocratiques que des audaces plébéiennes : tout faisait de lui un bourgeois et, par là, le rattachait à une longue lignée de bons écrivains français. Car n'est-il pas vrai que nos meilleurs écrivains, ceux en qui se reconnaît le mieux l'esprit de notre race, sont justement des fils de cette classe moyenne dont M. Boissier vantait si bien les mérites ? Montaigne, Boileau, Racine, La Fontaine, Voltaire, Musset, Sainte-Beuve, tous furent bourgeois par leur tour d'esprit comme par leur naissance. M. Boissier les admirait fort, comme il goûtait aussi ceux qu'on pourrait nom-

mer les bourgeois de Rome, Horace, fils d'affranchi, Virgile, fils de propriétaire campagnard, Cicéron, chevalier de petite ville, ceux avec qui il se sentait naturellement de plain-pied.

Nous avons longuement insisté sur les premières influences subies par M. Boissier, parce qu'elles furent, croyons-nous, très profondes et très durables. Quant à son éducation proprement dite, elle fut, au collège de Nîmes, ce qu'était alors l'éducation de tous les jeunes gens distingués. Il reçut une instruction principalement littéraire, une de ces cultures d'humaniste à l'ancienne mode, dont le but était l'acquisition de la logique dans la pensée et de l'élégance dans l'expression, et dont les moyens étaient la pratique assidue de la composition et le commentaire minutieux des classiques grecs et latins. Il ne fut pas, pour cette formation intellectuelle, un fils ingrat : si, plus tard, il applaudit à certaines nouveautés pédagogiques, il ne se donna jamais l'air de dénigrer les vieilles méthodes; il ne crut pas qu'une éducation fût manquée quand on avait appris à raisonner et à écrire convenablement. Au reste, un de ses professeurs de Nîmes, Germain, qui tranchait parmi ses collègues, lui donna le goût des études historiques : il lui en conserva toujours une vive reconnaissance.

A Sainte-Barbe, où il passa ensuite, son maître préféré fut Rinn, qui l'empêcha plus d'une fois de se décourager devant ses premiers échecs. Puis,

en 1843, il entra à l'École normale. Il y trouva une seconde patrie, pour laquelle il ne fut pas moins dévoué que pour sa ville natale. Il aimait à répéter qu'il lui devait tout, que là seulement il avait compris dans quel sens et selon quelles règles il lui fallait travailler. Il paya largement sa dette : maître de conférences à l'École pendant près de quarante ans, président de l'Association de ses anciens élèves depuis 1883 jusqu'à la veille de sa mort, défenseur de son intégrité et de son indépendance quand elles parurent menacées, protecteur assidu de ceux qui venaient auprès de lui se réclamer de ce grand nom, il lui rendit sous toutes les formes ce qu'il en avait reçu. Il faut donc rechercher ce que put être en lui cette action de l'École, dont il gardait conscience d'avoir été si intimement pénétré. C'est de 1843 à 1846 que M. Boissier habita les vieux bâtiments du collège du Plessis, où l'École était alors installée. Elle était dirigée par Dubois, le puissant et rude publiciste, Dubois au visage de lion, à la parole tourmentée, à l'esprit à la fois libéral et mystique, un des hommes les plus originaux que la Bretagne ait donnés à l'Université. Le sous-directeur des études littéraires était Vacherot, dont la bonté patriarcale ne touchait pas moins les élèves que sa profondeur métaphysique ne les remplissait d'admiration. Comme professeurs, pour les lettres anciennes, M. Boissier connut l'érudit helléniste Cartelier, Ernest Havet, Emile

Deschanel, qui s'occupait alors de littérature grecque, et qui était aussi spirituel en parlant d'Aristophane qu'il le fut plus tard en parlant de Voltaire, les savants latinistes Berger et Rinn. La littérature française était enseignée par Nisard, Jacquinet et Gérusez, la grammaire par Egger, la philosophie par Saisset et Jules Simon, l'histoire par Filon et Wallon. Il y avait là, comme on le voit, une extrême variété d'esprits, très profitable à l'éveil intellectuel d'un jeune homme tout frais arrivé de sa province. Nous ne savons pas quels furent, de tous ces maîtres, ceux qui contribuèrent le plus à former M. Boissier : peut-être pourrait-on le deviner. Il resta tout sa vie ébloui par le souvenir de l'éloquence prestigieuse de Jules Simon. Il ne dut certainement être insensible ni à l'agrément de Deschanel, ni à la formidable documentation d'Egger. Les causeries de Nisard, où une doctrine littéraire si ferme était exposée avec tant de bonne grâce, ne furent pas sans fortifier en lui le goût classique et pur auquel sa nature propre le prédisposait. Cependant, il est probable que ceux dont les leçons lui furent le plus efficaces furent Havet, Berger et Jacquinet. Tous trois, dans des domaines différents, et avec des qualités différentes aussi, appliquaient en somme la même méthode probe et précise. Les textes qu'ils commentaient ne leur étaient pas des occasions de faire briller leur virtuosité ou d'étaler leurs opinions personnelles :

ils les étudiaient en eux-mêmes, les analysaient, les éclairaient par des rapprochements topiques, y cherchaient des renseignements sur l'âme de leurs auteurs ou sur les mœurs de l'époque; bref, ils faisaient de la littérature une sorte de collaboratrice de l'histoire. C'était déjà, avec moins d'aisance et d'ingéniosité, ce que M. Boissier devait faire plus tard; c'était pour lui, à cette date, une vraie révélation. Il avait jusqu'alors, de par sa première éducation, l'amour des lettres, mais le sens historique ne lui naquit réellement qu'à l'École normale.

C'est un lieu commun de dire qu'un normalien s'instruit autant par la fréquentation de ses camarades que par l'audition de ses maîtres. Là encore M. Boissier se trouva en contact avec des gens fort différents les uns des autres. Dans la liste de ses condisciples, nous lisons des noms de futurs administrateurs comme Chapuis et Ouvré, de bons érudits de province comme Denis, Tivier, Duchesne, de critiques ingénieux comme Rigault, Deltour, Hatzfeld, Gandar, Jules Girard, de poètes délicats comme Campaux et Eugène Manuel. Il n'est pas douteux que dans le commerce quotidien avec des intelligences si diverses, sa compréhension des hommes et des choses ne soit devenue plus large et plus souple, ni qu'à ce jeu rapide de l'échange d'idées, sa finesse naturelle ne se soit encore aiguisée. C'est un bénéfice qu'en tout temps il aurait retiré de son séjour à l'E-

cole; mais en outre il fut heureusement servi par les circonstances. A cette date, en effet, l'Ecole était plus paisible qu'elle ne le fut plus tard. Elle était vue d'un œil favorable par le gouvernement de Louis-Philippe; ses administrateurs régnaient avec une douceur paternelle; ses professeurs, sans être d'accord sur tous les points, s'entendaient en un libéralisme tranquille; ses élèves ne trouvaient dans les événements politiques rien qui pût troubler leur sérénité. Il n'y avait point encore de ces discussions violentes, de ces guerres de conscience, qui éclatèrent après 1848, pas plus que cette oppression formaliste et sournoise qui étouffa si durement les promotions des premières années du Second Empire. Par là s'explique la différence qu'on peut saisir entre deux générations qui pourtant se suivent de bien près. Ceux dont la verve juvénile fut surexcitée par les luttes politiques ou violemment réfrénée par un régime autoritaire, About, Sarcy, Taine, Challemel-Lacour, Prévost-Paradol, en gardèrent toujours quelque chose de combatif. Leurs prédécesseurs, arrivés à l'âge d'homme au milieu de la liberté et de la paix, n'eurent pas cette ardeur belliqueuse un peu tendue. Chez M. Boissier notamment, on ne trouve nulle trace d'esprit contentieux, mais un sincère respect de toutes les opinions. Son aménité de caractère et sa modération de sentiments purent se développer sans peine dans cette atmosphère norma-

lienne, où il vécut trois ans sans la voir troublée par aucune tempête.

Au sortir de l'Ecole, reçu agrégé, il fut envoyé comme professeur à Angoulême, puis, un an après, à Nîmes. Il y revint avec joie ; il y resta dix ans, et volontiers y serait resté davantage. Il y avait été bien accueilli à cause de ses relations de famille ; il y fut apprécié plus encore pour son zèle de professeur, son aisance de parole, et l'agrément de quelques travaux qu'il publia et qui lui ouvrirent les portes de l'Académie du Gard : première étape de la voie qui devait le conduire au Palais Mazarin. Ces travaux, improvisations aimables et superficielles, sans faire complètement pressentir le futur historien de Cicéron ou de la religion romaine, permettent néanmoins de voir un des traits de l'esprit de M. Boissier : la curiosité des écrivains même secondaires, le souci de ne rien dédaigner de ce qui peut nous révéler un coin intéressant du passé. En même temps qu'il écrivait ces rapides essais, il composait ses thèses de doctorat, qu'il soutint en 1857, et qui méritent davantage de retenir l'attention.

Sa thèse latine, dédiée à son ancien maître Ernest Havet, roulait sur cette question : Comment Plaute, dans ses comédies, a-t-il traduit les poètes grecs ¹ ? Sa thèse française, dédiée à Patin,

1. M. Boissier avait songé d'abord à une thèse sur Lari-

qui était en ce temps-là le chef des latinistes, et qu'il devait remplacer plus tard à l'Académie française, était une étude du poète Attius, et, avec lui, de toute la vieille tragédie latine. On ne peut nier que ces deux opuscules n'aient été dépassés : ils conservent cependant une réelle valeur, et surtout ils étaient neufs à leur date ; l'originalité de M. Boissier s'y dessinait déjà. Tandis qu'on était facilement docteur alors pour une dissertation sur la liberté, sur l'infini, ou sur la poésie épique à travers les âges. M. Boissier, avec une intrépidité de bon augure, allait droit à des sujets réputés difficiles : d'Attius comme des autres tragiques romains, il ne reste plus que de rares fragments, qui venaient, il est vrai, d'être réunis par Ribbeck, mais qui prêtaient encore à plus d'une discussion ; et quant à Plaute, si ses comédies sont intactes, comme les pièces grecques dont il s'est inspiré ne le sont pas, le travail entrepris par M. Boissier se heurtait à une difficulté analogue. De plus, il quittait la littérature classique, presque seule exploitée jusqu'alors, pour s'enfoncer dans l'époque archaïque : les routes inexplorées le tentaient, et il se disait que ces périodes anciennes, trop dédaignées des délicats, contiennent le secret des âges

vey, et c'est à propos de Larivey qu'il avait étudié Plaute. Mais Plaute le garda, et la littérature latine ne le rendit que beaucoup plus tard à la littérature française.

glorieux qui viendront ensuite. Enfin il se révélait historien, dans ses deux thèses, par la manière dont le problème y était posé : comment des thèmes, tragiques ou comiques, empruntés à une littérature étrangère, se modifient-ils, à l'insu même des auteurs qui les traitent, par le seul fait de passer dans un autre pays ? C'était la question, on le voit, de la race et du milieu, du rapport entre l'œuvre d'art et la société qui l'entoure. Expliquant Plaute et Attius par les mœurs de leur temps, M. Boissier ramenait ce qui semblait n'être qu'une appréciation littéraire à une étude de psychologie historique.

Le succès de ses thèses eut pour lui une conséquence fort heureuse. A vrai dire, ce ne fut pas celle qu'il avait escomptée. Il souhaitait d'entrer dans une faculté de province, du Midi de préférence, et d'y rester toute sa vie. Il y aurait certainement fait d'utile besogne : il aurait été, comme tel de ses camarades, Tivier, Campaux ou Duchesne, un de ces excellents professeurs de second plan, discrètement érudits et finement lettrés, qui maintenaient alors dans les grandes villes universitaires le goût des choses de l'esprit et des belles humanités. *Dis aliter visum...* Le ministre Rouland eut besoin de M. Boissier pour une chaire de rhétorique à Charlemagne, et, bon gré mal gré, le nouveau docteur dut devenir parisien. Il ne le regretta pas par la suite, et personne ne le regrettera non plus : sur un théâtre

plus vaste, dans un milieu intellectuel d'activité plus intense, ses dons naturels devaient être stimulés, surexcités, et produire les belles œuvres qui peut-être n'auraient pas vu le jour dans l'uniforme tranquillité d'Aix ou de Montpellier. Il eut d'ailleurs la sagesse, et même la vertu, de ne pas se laisser détourner du travail personnel par les soins, très lourds et consciencieusement acceptés, d'une « grande rhétorique », comme on disait alors. Justement l'Académie des Inscriptions venait de mettre au concours une étude sur la vie et les ouvrages de Varron : le sujet lui plut, il le traita, et son mémoire, couronné en 1859, devint en 1861 le premier en date de ses grands ouvrages.

Dans ce nouveau livre, comme dans ses thèses, il faisait preuve d'un réel courage : il s'attaquait, cette fois encore, à un auteur mal connu en France, peu classique, obscur par la tournure archaïque et bizarre de son style, obscur aussi parce qu'il ne nous est parvenu de la plupart de ses écrits que des fragments épars, et plus obscurci peut-être qu'éclairci par les discussions élevées sur son compte parmi les savants d'outre-Rhin. M. Boissier aborda franchement la difficulté : il lut tout ce qui s'était accumulé sur le sujet, pendant deux siècles et demi, depuis Popma jusqu'à Ritschl ; il ne craignit pas de reprendre à son tour les questions controversées ; il se fit une opinion sur la date de tel ouvrage,

sur l'attribution de tel fragment. Bref, de toutes ses œuvres, celle-ci est sans aucun doute la plus purement philologique. Pourtant, ce n'est pas une œuvre de simple érudition. Non seulement M. Boissier y expose avec une clarté toute française les résultats obtenus par les exégètes germaniques ou ceux auxquels il est lui-même arrivé, mais, de ces résultats partiels, il entreprend de donner la synthèse. « Le temps semble venu, dit-il dans son Introduction, de mettre à profit ces travaux de détail, de rassembler toutes ces lumières éparses pour apprécier d'une façon plus complète l'ensemble des œuvres de Varron et connaître l'homme tout entier. » De fait, une série de chapitres, aussi largement conçus que minutieusement étayés, font passer sous les yeux du lecteur Varron poète satirique, philosophe, grammairien, historien, théologien, éducateur, agronome; et, dans tous les domaines où s'est exercée la prodigieuse activité de son héros, M. Boissier s'attache à découvrir ce qui en est, selon lui, la marque distinctive : l'alliance d'une érudition toute grecque avec une humeur positive et narquoise qui sent tout à fait le terroir romain. Son livre prend ainsi, en même temps qu'une remarquable unité, un intérêt biographique et en quelque sorte pittoresque : de toutes les analyses, commentaires et discussions, sort le portrait d'un homme. Ce portrait à son tour, n'est point isolé, mais rattaché à tout le milieu

ambiant : tel paragraphe, sur les *Antiquités divines* ou sur le *Traité d'agriculture*, est vraiment une investigation qui pénètre à fond les croyances ou les mœurs de la société du temps de César. Se servir des données de l'érudition pour faire revivre, soit un individu, soit une société, c'est déjà la méthode essentielle de M. Boissier. Et en même temps que son *Varron* annonce par là ses ouvrages ultérieurs, il les prépare encore en faisant connaître à l'auteur lui-même des faits dont il aura besoin plus tard. Quant il écrira *Cicéron et ses amis*, il se retrouvera en présence de bien des hommes et de bien des choses qu'il ignorerait sans Varron ; et, dans *la Religion romaine*, dans *la Fin du paganisme*, il utilisera fréquemment le souvenir de la théologie varronienne. Il n'est nullement exagéré de voir dans cet excellent ouvrage l'amorce de plus d'un livre futur.

En même temps que, par son *Varron*, M. Boissier s'imposait au public érudit, son enseignement l'illustrait dans tout le monde universitaire. Son professorat fut une des dates héroïques, non seulement dans l'histoire du lycée Charlemagne, mais dans celle de l'Université sous le Second Empire. Sa rhétorique était la préparation la plus efficace à l'Ecole normale, et bon nombre de jeunes gens, engagés par la suite dans d'autres carrières, n'en conservaient pas moins l'impression éclatante que leur avait laissée *Gaston*

Phébus, comme ils aimaient à l'appeler. Plus d'un a célébré sur un ton lyrique la gloire de son maître. Il semble que le succès de M. Boissier auprès de ses élèves ait tenu surtout à deux causes. D'abord il leur révélait un genre de science dont ils n'avaient guère l'idée jusqu'alors, une science précise et concrète, assez différente de l'humanisme formel dont s'inspiraient leurs autres maîtres : on leur avait appris surtout à écrire en latin; M. Boissier leur découvrait ce qu'était l'antiquité latine, dans sa vie réelle et complexe. Il agissait sur eux aussi par son entraînement personnel. Comment rester froid et inerte avec un professeur qui se passionnait si fort, tout le premier, pour ce qu'il disait? Sa verve allègre suffisait pour animer cent auditeurs, eussent-ils été glacés. Il était d'ailleurs servi à merveille par sa voix, cette voix qu'il garda presque jusqu'au dernier jour, non pas précisément harmonieuse et suave, ni grave et émouvante comme celle de Brunetière, mais perçante, agile, gaie, une voix où il y avait du soleil, comme dans son style et dans sa pensée. Ce soleil ne pouvait pas ne pas conquérir Paris.

La conquête fut rapide. En 1861, M. Boissier était appelé à suppléer Ernest Havet au Collège de France¹; en 1863, il devenait en outre maî-

1. Il n'y resta pas longtemps, mais peu après, il revint au Collège de France comme suppléant, puis comme succes-

tre de conférences à l'Ecole normale¹; la même année il publiait le chef-d'œuvre qui le mit hors de pair, *Cicéron et ses amis*. Dès lors sa destinée était fixée; dès lors commençait la période de riche et glorieuse maturité.

II

Le professorat de M. Boissier à l'Ecole normale dura jusqu'en 1899; au Collège de France, jusqu'en 1906; ses écrits sur la littérature latine se succédèrent régulièrement jusqu'en 1905. Jamais il n'interrompit aucun de ces trois modes d'activité; jamais il n'éprouva le plus léger embarras à les concilier. Il passait de l'un à l'autre sans effort, partout semblable à lui-même, parce que partout il se donnait tout entier.

Cette espèce d'intervention personnelle était très sensible dans ses conférences aux normaliens. Elle lui permettait d'accomplir ce que les gens du métier regardent comme un tour de force : il répétait chaque année le même cours. C'est un procédé dangereux, mortel neuf fois sur dix. Mais le cours de M. Boissier n'était jamais ennuyeux, parce qu'avec sa mobilité perpétuelle, il ne lui

seur de Sainte-Beuve dans la chaire de poésie latine. (E. Havet occupait la chaire d'éloquence.)

1. Il y débuta comme maître de conférences de français, mais passa au latin un an après.

laidissait jamais le temps de se figer. Il le repensait, le revivait, au moment de le redire. Les mêmes choses lui paraissaient aussi intéressantes la vingtième fois que la première : c'est que la source d'intérêt était en lui-même, intarissable. Et quand nous disons « les mêmes choses », ce ne sont pas seulement les appréciations esthétiques ou les considérations morales : non, les détails les plus techniques s'animaient également. L'histoire des manuscrits de Plaute ou des éditions de Lucrèce, en passant par l'imagination de M. Boissier, devenait aussi amusante qu'un roman. C'était d'ailleurs un bon travail que ce cours de littérature latine », avec toutes sortes d'échappées sur l'archéologie, l'épigraphie, les institutions, la grammaire, avec une masse d'indications jetées à la hâte, très suggestives, dont chacune eût pu fournir une matière à toute une étude. De fait, combien de thèses de doctorat ont été le développement d'une de ces indications ! On s'est étonné quelquefois que M. Boissier fît de fréquents emprunts aux ouvrages des jeunes latinistes, qu'il écrivît volontiers un article « à propos d'un livre récent » : c'est que le plus souvent, de ce livre récent, il avait donné la première idée ; quand il en extrayait la substance, il ne faisait que reprendre son bien.

Au Collège de France, les conditions d'enseignement étaient un peu différentes. L'une des leçons qu'il y donnait chaque semaine était

consacrée à expliquer un texte porté aux programmes d'examens. M. Boissier n'avait pas choisi ce texte, mais peu lui importait : tout lui était bon, tout se prêtait à ce commentaire abondant et spirituel, où chaque difficulté était élucidée, chaque détail historique éclairé, chaque allusion précisée, sans aucune ombre de pédantisme. L'autre cours était le « grand cours », grand par les dimensions de la salle et l'affluence du public, car M. Boissier fuyait tout ce qui aurait pu ressembler à une leçon d'apparat. Il ne se guindait pas plus que Renan. Il s'épanchait en causeries familières, sans hausser le ton, sans surveiller ses phrases, sans serrer la composition, parlant sans scrupule, dans une leçon sur Plaute, de Chateaubriand, du socialisme et de la guerre russo-japonaise, le tout entremêlé de confidences personnelles, d'anecdotes, de boutades... C'était indéfinissable, c'était charmant, et, en dépit de cette apparente négligence, c'était très solide. Au sortir de cette conversation capricieuse, les auditeurs emportaient quand même une image précise et vivante de l'auteur dont on leur avait parlé. Aussi éloigné que possible de la dialectique constructive d'un Bourdaloue ou d'un Brunetière, M. Boissier n'en arrivait pas moins à dire ce qu'il voulait, et ce qu'il fallait, et à le dire de façon qu'on ne l'oubliât plus.

Lorsque ce bouillonnement d'improvisation était suffisamment apaisé, il reprenait les idées

essentielles de son enseignement, les triait, les mettait en ordre; de cette élaboration sortaient des articles de revue, qui, eux-mêmes se rejoignaient en plus vastes ensembles; et c'est ainsi que se sont faits la plupart de ses ouvrages. Ses livres continuaient ses leçons, les fixaient; ils en enferment l'intime substance pour nous et pour ceux qui viendront plus tard. Lorsqu'on les parcourt les uns après les autres, on aperçoit aisément le lien qui les unit, au moins les principaux d'entre eux; on voit comment M. Boissier fut, tout naturellement, amené à les composer. Il commença par étudier, d'après la correspondance de Cicéron, la société du 1^{er} siècle avant notre ère, dans laquelle la lecture de Varron l'avait déjà fait pénétrer ¹. Connaissant bien l'état des idées et des mœurs de cette époque, il voulut savoir ce qu'elles étaient devenues dans la période suivante : il observa donc les Romains des premiers temps de l'Empire, tant dans leurs opinions politiques ² que dans leurs croyances morales et religieuses ³. Cette dernière étude, arrêtée d'abord au 11^e siècle, ne pouvait pas en rester là : la transformation religieuse qui s'opéra d'Auguste à Marc-Aurèle s'étant prolongée jusqu'aux temps extrêmes du monde romain, il fallait bien s'en donner jusqu'au bout le spectacle. « Au 1^{er}

1. *Cicéron et ses amis*, 1865.

2. *L'Opposition sous les Césars*, 1875.

3. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 1874.

siècle, le monde entier s'était levé sous l'impulsion de l'esprit religieux, et de la philosophie, il était debout, en mouvement, et sans connaître le Christ, il s'était déjà mis lui-même sur le chemin du christianisme. » Cette phrase qui termine *la Religion romaine* n'était-elle pas la lointaine annonce du bel ouvrage qui devait venir plus tard, et où M. Boissier décrivit la pénétration réciproque du christianisme et de la société profane ¹ ? Puis, sentant que certaines de ses affirmations antérieures avaient besoin qu'il les reprît, soit pour les corriger, soit pour les défendre contre les objections nouvelles, il revint bravement sur quelques-uns des sujets qu'il avait traités ² : peut-être la comparaison entre son *Tacite* et son *Opposition sous les Césars*, ou entre la *Conjuraton de Catilina* et *Cicéron et ses amis*, serait-elle le plus sûr moyen de mesurer son admirable probité d'historien, son application à préciser ou à nuancer une opinion déjà émise, son habileté à tirer parti de tout le travail scientifique accompli en France ou en Allemagne pendant trente ou quarante ans. Entre temps, M. Boissier se reposait de ses leçons et de ses écrits par des voyages; mais comme il lui était impossible, en voyageant, de cesser d'observer et de réfléchir, impossible aussi de garder jalousement pour lui ce qu'il avait vu et

1. *La fin du paganisme*, 1894.

2. *Tacite*, 1903. — *La conjuration de Catilina*, 1905.

pensé, ses impressions de voyageur se transformaient en exposés, aussi pittoresques que documentés, des découvertes et des problèmes de l'archéologie romaine ¹.

Le rapprochement de ces divers ouvrages ne permet pas seulement d'en voir l'enchaînement mutuel, il en montre aussi le progrès. Ce progrès a consisté surtout, semble-t-il, en une composition plus serrée et plus forte. Des esprits malveillants ont quelquefois prétendu que les livres de M. Boissier manquaient un peu de cohésion, que ce n'était guère que des recueils factices d'articles soudés après coup; je ne sais plus qui les comparait à des continents faits d'îles. Le mot était joli : était-il juste? Il y aurait lieu de distinguer. Laissons de côté l'*Attius* et le *Varron*, qui sont des monographies. Le reproche pourrait, jusqu'à un certain point, s'appliquer à *Cicéron et ses amis* : mais est-ce sur l'auteur qu'il devrait tomber, ou sur le sujet? Était-il possible de rattacher étroitement à un seul centre le tableau d'une époque aussi agitée et aussi incohérente? Le moyen d'en donner une idée exacte était d'en peindre, comme M. Boissier le fit, des parties bien choisies, ici le camp de César dans les Gaules, là les vainqueurs et les vaincus après Pharsale, là *Caelius* et la jeunesse romaine, ou *Brutus*, ou

1. *Promenades archéologiques*, 1880. — *Nouvelles promenades archéologiques*, 1886. — *L'Afrique romaine*, 1895.

Octave, etc. Quoi qu'il en soit, déjà *la Religion romaine* et *l'Opposition* offrent un peu plus d'unité. *La Religion romaine* a un but marqué, celui de chercher comment la société romaine a pu passer, entre César et Marc-Aurèle, d'une incrédulité hardie à une piété presque mystique. Si, pour résoudre ce problème, l'auteur parle de beaucoup de choses qui semblent au premier abord n'avoir pas grand rapport entre elles, s'il nous entretient de la philosophie de Sénèque comme de l'Enfer de Virgile, de la condition des femmes ou des esclaves comme de l'apothéose impériale ou des cultes étrangers, c'est que tout cela touche plus ou moins directement à son sujet : un mouvement religieux n'est pas un fait isolé ; il a des causes et des conséquences à la fois politiques, philosophiques, morales, sociales, et cette complexité explique le caractère encore un peu discursif de l'ouvrage. *L'Opposition* traite d'une question plus simple, celle des relations entre les Césars et l'aristocratie : presque tout le livre n'est que la réponse à cette question ; on peut seulement regretter d'y rencontrer deux chapitres, plus épisodiques que nécessaires, sur l'exil d'Ovide et sur le roman de Pétrone, bien que ces deux chapitres soient en eux-mêmes fort curieux. L'unité, forcément absente de *Cicéron et ses amis*, plus visible dans *la Religion romaine* et *l'Opposition* devient complète dans *la Fin du paganisme* : l'objet en est très nettement délimité ;

c'est l'analyse des effets qu'a produits le contact entre l'Eglise et le monde aristocratique romain ; et il n'y a pas une seule partie du livre qui s'en écarte. A ce point de vue, — et pas à ce point de vue seulement, — *la Fin du paganisme* nous paraît le chef-d'œuvre de M. Boissier.

Ce qui frappe enfin, quand on vient de lire tous ses livres, c'est que, additionnés les uns aux autres, ils forment la meilleure des histoires de la littérature latine. Les preuves qu'on en pourrait donner ressembleraient trop à une table des matières, mais il est facile de vérifier que, parmi tous les poètes ou prosateurs latins, il n'en est pas un dont M. Boissier ne se soit occupé, souvent à plusieurs reprises, et chaque fois avec des observations qui en atteignaient au vif le caractère ou le talent. Les seuls qu'il ait, ne disons pas négligés, mais moins familièrement pratiqués peut-être, sont les purs penseurs et les purs artistes, ceux qui s'enferment dans une « tour d'ivoire », soit pour s'absorber en une méditation intérieure, soit pour se livrer patiemment à un travail de ciseleurs. Il a peu parlé de Lucrèce, et Catulle ou Properce l'ont plutôt intéressé par les renseignements qu'ils lui fournissaient sur les mœurs du temps que par leurs qualités proprement esthétiques. Mais ni les « artistes » ni les « penseurs » ne sont nombreux dans la littérature latine : elle est tout entière tournée vers l'action ; ses plus belles œuvres, l'*Enéide* de Vir-

gile ou les *Annales* de Tacite, ont toujours une destination pratique et sociale. La tendance de M. Boissier à orienter l'histoire littéraire vers l'histoire politique et morale, plutôt que vers celle de la philosophie ou de l'art, n'avait donc pas ici les inconvénients qu'elle aurait pu avoir si, au lieu de Rome, il eût envisagé la Grèce ou l'Allemagne. Bien au contraire, il y avait harmonie profonde entre l'auteur et son objet. M. Boissier aimait par-dessus tout la vie réelle, agissante, familière même : nul ne pouvait mieux comprendre que lui cette littérature, qui baigne de toutes parts dans la réalité environnante, et qu'on n'en peut abstraire. Cette exacte correspondance lui a permis d'accomplir la tâche qu'il s'était assignée, et qu'on pourrait ainsi définir : la reconstitution, à l'aide de la littérature, de ce que fut la vie romaine.

Suivons-le pas à pas aux diverses étapes de cette tâche, et, tout d'abord, voyons par quel travail de documentation précise il se préparait à ses essais de résurrection psychologique. Il peut sembler presque superflu de signaler son scrupule à n'utiliser que des renseignements d'une valeur indéniable : n'est-ce pas la vertu professionnelle de tout historien, et ne devrait-elle pas être banale ? Elle ne l'est pourtant pas autant qu'on le croirait ; elle ne l'était pas surtout à l'époque où M. Boissier a commencé d'écrire, et où la critique littéraire, même appliquée à l'anti-

quité, était encore insuffisamment purgée de fantaisie romantique et de métaphysique vague. Que d'inductions trop rapides, que de généralisations mal motivées, et, pour trancher le mot, que de légèretés, chez un Villemain même, un Ampère ou un Nisard ! Et d'autre part, quelle répercussion peut avoir, dans des matières si lointaines et si mal connues, le moindre détail aveuglément accepté ou dédaigneusement négligé ! Quelques exemples, pris au hasard dans l'œuvre de M. Boissier, en feront sentir l'importance. On ne peut pas tracer le tableau de l'époque de César sans faire une large place à la personnalité de Brutus, mais on ne peut pas connaître son vrai caractère sans savoir s'il est ou non l'auteur des lettres qu'on lui attribue, et notamment de la fameuse lettre à Cicéron, tant admirée de Fénelon, en réalité si déclamatoire ; et, enfin, on ne peut se prononcer sur l'authenticité de ces lettres sans en avoir minutieusement examiné toutes les allusions aux faits contemporains et toutes les particularités de langage, si bien qu'en dernière analyse, il faut s'être enfoncé dans les plus épaisses broussailles de la chronologie et de la philologie pour avoir le droit de professer une opinion sur le rôle de Brutus. De même, il n'est pas indifférent de savoir, d'après une remarque de scoliaste, que tel hémistiche de l'*Enéide* reproduit textuellement une formule du rituel national : un rapprochement de ce genre en dit plus

long que les plus belles dissertations sur le caractère patriotique de l'épopée virgilienne. De même enfin, l'idée qu'on se fait de Juvénal n'est pas la même si l'on regarde ses satires comme des attaques audacieuses contre les personnes de son temps ou si l'on s'avise que tel des individus qu'il a le plus maltraités est un grand seigneur mort depuis cinquante ans. M. Boissier, à propos de ce dernier, se moque agréablement des commentateurs qui admirent beaucoup la brusque apostrophe du poète, faute de pouvoir l'expliquer : il s'est attaché, pour son propre compte, à mériter le moins possible un pareil reproche. Il s'est entouré de tous les secours nécessaires pour savoir l'authenticité, la date, les circonstances, la portée des différents ouvrages dont il avait à se servir, et jusqu'au sens de chaque vers ou de chaque phrase. Il a d'ailleurs montré à plusieurs reprises qu'il aurait pu faire par lui-même cette besogne de philologue. Sans parler de son *Varron*, ses *Recherches sur la manière dont furent publiées les lettres de Cicéron*, ses articles sur *Commodien* et sur *Sedulius*, divers opuscules répandus dans la *Revue de philologie* et le *Journal des Savants*, ont mis hors de doute son habileté à traiter les problèmes les plus minutieux de l'érudition. Dès lors, ayant prouvé sa compétence, il avait le droit de s'en rapporter, sur les autres questions, aux résultats obtenus par les spécialistes dans des travaux qu'il n'avait pas faits lui-même. mais qu'il

était capable d'apprécier, puisqu'il était apte à les refaire. C'est le cas de rappeler la comparaison de Brunetière à propos de Taine : « Exige-t-on de l'architecte qu'il soit aussi le maçon de son œuvre ? Non, sans doute, mais il suffit qu'au besoin il ne soit pas incapable de l'être. » M. Boissier a taillé quelques pierres de ses propres mains, et les a bien taillées ; quant aux autres, il les a prises comme on les lui fournissait, mais non sans les avoir soigneusement contrôlées, et c'est pour cela que son édifice reste, en fin de compte, si solide.

Il y a fait entrer, d'ailleurs, autre chose que des matériaux littéraires, et ç'a été là, en son temps, une de ses plus heureuses nouveautés. A la différence de ses prédécesseurs, Maurice Meyer ou Patin, non moins consciencieux que lui, plus philologues même peut-être, mais strictement cantonnés dans le domaine des textes, il a appelé à son aide toutes les sciences voisines, épigraphie, archéologie, numismatique, histoire du droit, que sais-je encore ? Le profit qu'il en a tiré éclate à chaque page. Les inscriptions funéraires lui disent quelles sont, en regard des opinions émises par les philosophes ou les théologiens, les croyances des gens ordinaires. Les temples bâtis en l'honneur des empereurs ou par leur ordre le renseignent sur les rapports du prince et de ses sujets, si diversement présentés par les poètes et les historiens anciens. Il retrouve dans les pein-

tures de Pompéi la mythologie galante et souriante d'Ovide, dans celles des Catacombes la même fusion entre la forme antique et la religion nouvelle que dans les écrits des auteurs chrétiens. Inscriptions et monuments sont à tout instant rapprochés des textes, tantôt les corroborent, tantôt les contredisent, toujours les contrôlent utilement, et quelquefois les suppléent. Car il y a des régions de l'histoire que la littérature seule ne saurait nous révéler : sur l'armée et les provinces, sur les plébéiens et les esclaves, elle ne nous apprend pas tout ce que nous voudrions savoir. Les dédicaces et les épitaphes, cette littérature des illettrés, nous font pénétrer dans ces terres inconnues. M. Boissier, malgré sa longue intimité avec Cicéron, ne méprise point ces humbles lignes gravées dans une langue si peu cicéronienne : elles lui servent, quand il le faut, de documents, tout aussi bien que les chefs-d'œuvre des grands écrivains. Sur la tombe d'un obscur esclave de Rome ou d'un décurion de petite bourgade africaine, il recueille des mots qu'il commente aussi volontiers que les vers de Virgile et les tirades de Sénèque : ici comme là, n'y a-t-il pas le souvenir d'une vie et le témoignage d'une âme ?

Pour l'épigraphie et l'archéologie, comme pour la philologie, M. Boissier a dû beaucoup aux savants étrangers, aux Italiens, Borghesi, J.-B. de Rossi, Lanciani, Pietro Rosa, et surtout aux Allemands, Helbig, Jahn, Jordan, Preller, Fried-

ænder, et, entre tous les autres, Mommsen. Il a si parfaitement possédé leurs ouvrages, les a si fréquemment et si loyalement cités, que des lecteurs superficiels pourraient se demander s'il son rôle ne s'est pas borné à vulgariser en France, sous une forme aisément assimilable, les découvertes de l'érudition germanique. Rien ne serait plus inexact. D'abord, M. Boissier a toujours gardé, envers ceux dont il mettait à profit les travaux, non pas l'indépendance du cœur, qui est l'ingratitude, mais l'indépendance de l'esprit. Même contre le plus grand, contre Mommsen, il a défendu la mémoire de Cicéron avec un courage alors très rare. Lorsque des philologues allemands, Nissen en particulier, ont cru pouvoir poser comme une loi que les historiens latins ne se servaient jamais que d'une source unique, la plupart des érudits allemands, italiens et français ont admis docilement cette opinion : M. Boissier a résisté, et avec de bons arguments. D'autres, autour de lui ou après lui, ont pu avoir la superstition de la science étrangère : lui n'en a eu que le respect. De plus, une différence essentielle le sépare, sinon de tous les érudits d'outre-Rhin, au moins de la plupart. Qu'on ouvre, par exemple les *Mœurs romaines d'Auguste aux Antonins* de Friedlænder, et qu'on lise ensuite la *Religion romaine* : là, on trouvera une collection, très riche, mais très confuse, de petits faits accumulés, empilés, se suffisant à eux-mêmes.

mes ; chez M. Boissier, les mêmes détails s'ordonnent et s'organisent, deviennent les traits d'un tableau de mœurs, les parties composantes d'une investigation sur l'état de la société. Par là, M. Boissier s'éloigne des chercheurs des autres pays et se rapproche au contraire des grands historiens français de sa génération, de Renan, de Taine, de Fustel de Coulanges. On peut lui appliquer, comme à eux, l'admirable définition donnée par Fustel : « L'histoire n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions, son véritable objet d'étude est l'âme humaine ; elle doit aspirer à connaître ce que cette âme a cru, a pensé, a senti, aux différents âges de la vie du genre humain. » M. Boissier exprimait volontiers des idées analogues, sous une forme plus familière et plus piquante. Il nous souvient de l'avoir entendu protester un jour très spirituellement contre les railleries dont La Bruyère accable le pauvre Hermagoras. « Oui, nous disait-il, que la main droite d'Artaxerxès soit ou non plus longue que sa main gauche, cela est peu de chose ! Et pourtant ! supposez que cette particularité permette un jour d'identifier une statue de ce roi ; supposez que cette statue soit accompagnée d'une inscription, qui elle-même apporte quelque date nouvelle, quelque donnée inédite, sur l'histoire du peuple hébreu, par exemple : voyez-vous comment les études d'histoire religieuse, les plus importantes peut-être, risquent d'être transformées grâce à la

science d'Hermagoras ? » C'est ainsi que M. Boissier se distinguait également de ceux qui méprisent les vécilles philologiques ou archéologiques et de ceux qui les cultivent sans rien voir au delà. Lui-même a toujours eu un art merveilleux d'appuyer l'idée sur le fait et de vivifier le fait par l'idée. La belle formule que nous empruntons tout à l'heure à la *Cité antique* pourrait ouvrir la *Religion romaine* ou la *Fin du paganisme* : là aussi l'érudition est une auxilaire de la psychologie.

Cette psychologie se présente à nous, dans les ouvrages de M. Boissier, sous plusieurs formes, et, si l'on peut dire, à plusieurs étages. Il y a d'abord la psychologie individuelle, ou, pour employer la métaphore illustrée par Sainte-Beuve, la « peinture de portraits. » N'est-ce pas à Sainte-Beuve en effet que font songer tant d'esquisses, l'un relief si net et d'une couleur si franche, où se dessinent les physionomies d'écrivains et d'hommes d'État romains ? En particulier, M. Boissier semble se rattacher à la méthode des *Portraits littéraires* par deux habitudes, excellentes l'une et l'autre. D'abord, comme Sainte-Beuve, il veut voir le personnage vrai, non drapé dans une attitude de décorum officiel, mais sincère, intime, en quelque sorte déshabillé. Aussi court-il aux documents qui peuvent le lui révéler tel : il préfère les lettres de Cicéron à ses discours, et les satires d'Horace à ses odes. Et

quand, par malheur, il n'a devant lui que des œuvres composées à dessein pour la publicité, du moins il cherche à lire à travers les lignes : il n'est dupe ni des belles phrases ni des gestes théâtraux ; il pénètre jusqu'au secret des âmes, et le vers *lucrétien*, *eripitur persona, manet res*, pourrait être une des devises de son investigation. Il se rapproche encore de Sainte-Beuve en ce qu'il excelle à analyser les caractères les plus complexes. Non que les simples, les absolus, les passionnés, le mettent en défaut ; il sait donner d'un Caton ou d'un Tertullien des images qui ne soient point inégales à la violence de leurs sentiments. Mais ces personnages tout d'une pièce sont relativement faciles à définir. Comprendre les natures de demi-teinte, démêler les incertitudes politiques de Cicéron, les nuances morales d'Horace, le mélange des idées neuves et des préjugés héréditaires chez Tacite, le conflit entre la culture antique et la foi chrétienne chez saint Jérôme ou chez saint Augustin, voilà qui est plus délicat, voilà qui exige plus d'attention, de patience, de finesse, et qui, pour cette raison, sollicite davantage l'ingénieuse perspicacité d'un psychologue tel que M. Boissier.

Il ne s'en tient pas là ; il se rend compte que les hommes d'une même époque, si dissemblables qu'ils puissent être, ont pourtant quelque chose de commun, qu'ils sont comme des fleurs, diversement épanouies, dont les racines plongent au

même sol, et il essaie d'atteindre ce sol. C'est ce qu'on pourrait appeler la psychologie collective celle d'une société ou d'un siècle, Caelius est Caelius, mais en même temps il est l'incarnation de l'esprit d'aventure et d'anarchie qui se retrouve à des doses inégales dans la plupart de ses contemporains. Lucain, Tacite et Juvénal, avec des divergences qui ne permettent pas de les confondre, expriment tous trois les rancunes indécises et mêlées de l'opposition au temps des Césars. Presque tous les livres de M. Boissier sont ainsi des tableaux, et non pas seulement des séries de portraits. Ici comme tout à l'heure, on notera qu'il est attiré de préférence par les sujets qui supposent chez le peintre le sens le plus subtil des nuances précises. Les périodes étudiées dans *Cicéron et ses amis* et dans *la Fin du paganisme* ne sont pas de celles où toutes choses ont des contours arrêtés et des places marquées, où tous les sentiments sont simples, toutes les idées claires, tous les principes rigides, toutes les classes séparées; ce sont des époques de crise, où tout se mêle, se décompose, fermente : ici, la dissolution de la société républicaine, l'écroulement des vieilles mœurs et des vieilles croyances, le craquement des anciens cadres, castes ou partis, qui enserraient les activités, l'universel désarroi, avec une poussée débordante d'énergie individuelle, et pourtant une aspiration vague vers un état mieux réglé et plus sûr; là, l'introduction dans le

monde païen d'une religion nouvelle, le travail sourd par lequel elle le désagrège, le travail inverse et corrélatif par lequel elle-même se modifie pour s'adapter aux formes sociales dans lesquelles elle se glisse, et les mille variétés d'états d'âme dans lesquelles se manifeste cette fusion, et qui font passer l'historien, par des dégradations insensibles, des païens obstinés aux chrétiens fanatiques. Plus difficile encore est peut-être le sujet de *la Religion romaine* : cette fois, ce n'est plus une époque que l'auteur envisage, mais une série de phases successives et progressives, à travers lesquelles le sentiment religieux, presque absent du siècle de César, regagne peu à peu la place perdue, et arrive à dominer victorieusement le siècle des Antonins; c'est le récit d'un « mouvement », d'une « évolution », c'est-à-dire, croyons-nous, ce qu'il y a de plus malaisé en histoire.

Sous l'âme des époques comme sous celle des individus, M. Boissier découvre ce qu'il y a de plus profond, l'âme humaine en général. Il en sait discerner les tendances permanentes à travers les formes diverses qu'elles revêtent au cours des âges, Tandis qu'on le croit tout occupé de ses Romains, une comparaison nous avertit qu'il ne néglige pas de voir en eux des exemplaires de l'éternelle humanité. Il vient de décrire les cruautés de Tibère et de Néron; elles lui rappellent nos massacres révolutionnaires; des deux

côtés, il aperçoit le même ironique et douloureux contraste entre ces tueries et les habitudes de raffinement luxueux et de douceur philosophique de l'époque où elles ont éclaté : « Que cet orgueil du présent, conclut-il, que cette espérance pour l'avenir, reçurent de cruels démentis ! Que d'événements terribles et imprévus vinrent, aux deux époques, prouver qu'il ne faut pas trop compter sur l'homme, que souvent la barbarie sommeille sous ces semblants d'élégance, et qu'il suffit de bien peu de chose pour faire remonter à la surface ce fonds de boue et de sang que la civilisation recouvre sans l'anéantir. » Voilà, mise en relief par deux exemples frappants, une des lois les plus cruellement vraies de l'histoire humaine. Combien de fois aussi, en opposant César à Caton ou saint Cyprien à Tertullien, en nous faisant observer que de tout temps il y a, dans toute doctrine, des courants opposés, que les jansénistes et les jésuites ne datent pas du xvii^e siècle, ni les opportunistes et les intransigeants du xix^e, M. Boissier ne nous remet-il pas en mémoire la persistance indéfectible de certaines manières d'être intellectuelles et morales ! Il ébauche là une classification, pour reprendre encore un mot de Sainte-Beuve, des « familles naturelles d'esprits. » Les vues de cette espèce ne sont pas rares chez lui ; elles s'entremêlent fort heureusement aux constatations purement historiques, donnant à celles-ci une portée plus

générale, sans jamais tomber elles-mêmes dans la banalité. Si la mode était encore aux recueils de « pensées », il serait aisé d'extraire des livres de M. Boissier bon nombre de remarques, de réflexions, voire de maximes, sans prétention ni dogmatisme, mais justes et souvent perçantes. En d'autres temps, il eût peut-être été moraliste : il avait toutes les qualités requises dans ce genre, la sagacité du coup d'œil, la gravité relevée d'une certaine pointe satirique, la netteté du tour. Ces mérites ont trouvé d'ailleurs leur emploi dans ses livres d'histoire, où il n'est pas rare que ce disciple de Mommsen fasse songer à La Bruyère.

Pour extraire ainsi de la connaissance du passé des conclusions de psychologie largement et universellement humaine, il est nécessaire d'avoir regardé autour de soi, d'avoir complété l'étude des livres par celle de la vie contemporaine. En effet, M. Boissier ne s'est jamais interdit d'établir entre le passé et le présent des rapprochements curieux, non pour le plaisir que procurent des allusions malicieuses, mais pour le profit que l'on peut tirer de ces comparaisons. L'expérience moderne et l'expérience historique se prêtent un mutuel appui. Il pense que pour comprendre la révolution tentée par Catilina, la science que nous avons acquise pendant un siècle d'émeutes et de coups d'État doit nous servir à quelque chose : « Nous en avons assez souffert pour avoir

le droit d'en profiter. » Réciproquement, autrefois nous éclairera sur aujourd'hui. En décrivant les mœurs politiques de la démocratie au temps de Cicéron, M. Boissier ne perd pas de vue la démocratie du xix^e siècle. En faisant sa promenade archéologique en Tunisie et en Algérie, il est frappé de la manière dont les Romains ont résolu les problèmes de colonisation africaine qui se posent devant nous. « Si nous savons les interroger, ils auront beaucoup à nous apprendre; » et il les interroge, tant et si bien que son livre sur l'Afrique romaine est presque autant un livre sur l'Afrique française. Quand il raconte l'affaire de l'autel de la Victoire au iv^e siècle, il en signale le rapport avec des polémiques récentes : « Les partisans de la séparation des Églises et de l'État et de la suppression du budget des Cultes pourraient, avec un peu de complaisance, mettre saint Ambroise de leur côté. » Ce souci d'actualité n'a rien qui puisse surprendre. M. Boissier avait un trop vif sentiment de la vie réelle pour s'isoler dans la contemplation des choses mortes; il défendait Hermagoras, mais il aurait été incapable d'ignorer comme lui le train du monde de nos jours. Hâtons-nous d'ajouter qu'il ne versait pas non plus dans l'excès inverse. Nul ne s'est tenu plus éloigné de la tactique qui consiste à faire de l'histoire une arme pour les polémiques contemporaines. Un pamphlet à la façon de Beulé lui aurait paru spirituel, mais trop peu sérieux.

Tout au contraire, rien n'est plus remarquable en lui que le large et loyal désintéressement avec lequel il a abordé les questions les moins commodés à traiter d'une plume impartiale. Les dates, ici, sont à retenir. Quand il écrit *Cicéron et ses amis*, on se bat autour du césarisme; Allemands et Français, impérialistes et républicains, Mommsen comme Napoléon III, projettent dans l'histoire du dictateur leurs idées et passions personnelles : M. Boissier ne calomnie pas plus César qu'il ne le surfait; son ouvrage n'est pas plus un libelle d'opposition qu'une profession de foi gouvernementale. La lutte continue quand il publie *l'Opposition sous les Césars*; la fortune a changé de camp : lui n'a pas changé de caractère; et *l'Opposition* flagorne aussi peu le parlementarisme républicain que *Cicéron et ses amis* flattait l'absolutisme bonapartiste. Lorsqu'il compose *la Religion romaine*, il se trouve entre deux camps ennemis, celui des polémistes chrétiens, qui nient entièrement les vertus du monde païen, et celui des « philosophes », qui refusent à la révolution chrétienne toute efficacité. « Ce sont là, dit-il, des exagérations auxquelles le bon sens résiste et que l'histoire dément; je puis promettre qu'on ne les retrouvera pas dans cet ouvrage. Je n'y cherche que la vérité... C'est à mon sens un succès médiocre pour un auteur que son livre devienne une arme de guerre dans la main des partis qui se combattent; ce qu'il doit plutôt désirer, c'est de

lui voir produire, suivant la belle expression de M. de Rossi, des fruits de paix et de vérité. » Un fruit de paix et de vérité : c'en est encore un que *la Fin du paganisme*, dont le sujet n'est autre que l'étude des plus grands théologiens chrétiens, et dont la date est celle des débats les plus ardents entre « cléricaux » et « libres-penseurs ».

Ainsi, d'un bout à l'autre de sa carrière, M. Boissier n'a jamais eu ni la poltronnerie de fuir les terrains semés de charbons ardents, ni la maladresse de s'y brûler les pieds. Il a toujours su tenir sa liberté d'esprit indemne des partis pris politiques et religieux. Sans oublier son temps, il ne lui a pas permis de le dominer tyranniquement. Sa conception purement objective de l'histoire achève de donner à sa restitution des mœurs romaines son caractère de franche et sereine solidité.

Œuvre d'érudit et de psychologue, l'ensemble de ses travaux est aussi une œuvre d'artiste. La beauté de la forme est un mérite d'autant plus appréciable chez lui qu'il était plus rare chez ceux qui, avant lui, s'étaient consacrés aux études spéciales d'érudition, et qui se souciaient fort peu de rendre intéressants, ou même lisibles, les résultats de leurs recherches. Il a fait tomber la barrière qui séparait l'épigraphie et l'archéologie de la littérature, annexant de la sorte à celle-ci de nouvelles et riches provinces. Il y a été

aidé par son talent personnel d'écrivain, par ce style clair, rapide et souple, qui a été tant de fois vanté, et dont il est plus facile de sentir le charme que de définir la nature. Car il y a de tout dans la manière d'écrire de M. Boissier. Il a de l'esprit, un esprit qui n'a rien de méchant ni d'affecté, qui se contente de souligner légèrement les ridicules qu'il rencontre, sans cesser d'aimer, ou même d'admirer, ceux chez qui il les voit. Il a, parfois, de l'éloquence : en présence d'un sujet qui lui suggère quelque sentiment plus vif qu'à l'ordinaire, s'il lui faut réhabiliter Cicéron contre les attaques de Drumann et Mommsen, ou les martyrs chrétiens contre les railleries voltairiennes, s'il veut exprimer son indignation contre les bourreaux, sa pitié pour les victimes, son respect pour les grandes âmes, il arrive à une gravité ferme et sobrement émue, qui ne laisse pas de pénétrer assez loin. Mais ce qui domine dans son style, ce sont les qualités proprement classiques : la pureté du vocabulaire (il témoignait à ses élèves une horreur profonde du néologisme, et, si l'on en croit la tradition, n'avait jamais pu lire en entier un roman de Balzac), l'exactitude et la délicate justesse des termes, la simplicité, l'absence de tout charlatanisme. M. Lavissee, a raconté à ce propos une anecdote bien typique. Quand il était dans la classe de M. Boissier, il avait inséré dans un devoir français (une lettre à Condé), une prosopopée

de la France dont il était ravi. « J'en attendais l'effet sur vous et sur la classe, car, bien sûr, vous ne manqueriez pas de faire à ma copie l'honneur de la lecture publique ! Vous lui avez fait cet honneur, en effet, mais de quel ton ! Jamais plus, depuis, je n'ai fait de prosopopée. » M. Boissier appliquait pour son propre compte les principes qu'il recommandait à ses élèves : nulle « prosopopée » dans ses livres, nul effet de virtuosité, nulle parure ; à peine, de temps en temps, une image discrète, qui ne sert qu'à graver mieux la pensée. M. Lanson a eu raison de rapprocher ce style de celui de Voltaire : c'est la même limpidité, la même allure vive et coupée des phrases, la même aisance, — aisance à la fois naturelle et acquise, aussi distante de la nonchalance que de l'effort, — par-dessus tout, la même aversion pour les faux ornements. La beauté d'un tel style réside dans la sincérité avec laquelle il vêt l'idée et en dessine tous les contours, dans sa parfaite conformité avec l'objet. Par là, comme par la sûreté de son information et par l'impartialité de ses jugements, M. Boissier donnait une haute leçon de probité intellectuelle.

III

Nous avons longuement insisté sur ses livres

d'histoire romaine, parce qu'ils constituent la partie la plus considérable, la plus imposante de ses travaux. Il n'ont pas cependant absorbé toute son activité, et il n'est que juste d'en signaler rapidement les autres productions, où se révèlent d'ailleurs des qualités analogues.

Cet excellent latiniste fit par accident sur le domaine de la littérature française des excursions fort courtes, mais fort brillantes. Lorsque la librairie Hachette inaugura sa collection des Grands Ecrivains, elle confia tout naturellement le soin de parler de M^{me} de Sévigné à celui qui avait si bien commenté la correspondance de Cicéron (1887). Le choix était on ne peut plus heureux, ce sujet exigeant avant tout les qualités que possédait éminemment M. Boissier. De tous nos auteurs classiques, nul n'est moins « auteur » que M^{me} de Sévigné. Si elle a quelquefois une certaine coquetterie d'écrivain, que M. Boissier a finement aperçue, en général elle se révèle très franchement à ses lecteurs, et l'on peut lui dire ce que Quintus Cicéron disait à son frère : « Je vous ai vu tout entier dans votre lettre. » En même temps qu'elle, son entourage revit dans sa correspondance, et toute la société du temps, avec ses grandeurs et ses faiblesses, ses vertus et ses ridicules. Etudier les lettres de M^{me} de Sévigné, c'était donc à la fois faire le portrait d'une âme individuelle et le tableau de l'état moral d'une époque : or on sait combien M. Boissier était passé

maître dans ses deux sortes de descriptions psychologiques ; il n'avait qu'à transporter dans la France du xvii^e siècle la méthode qui l'avait si bien aidé à ressusciter la Rome de Cicéron. C'est en effet ainsi qu'il comprit sa tâche. Son livre s'ouvre par une esquisse finement nuancée de M^{me} de Sévigné, de sa personne physique, intellectuelle, morale, esquisse où le peintre a su se défendre de toute complaisance passionnée pour son modèle. Il a subi sans doute le charme de cette aimable femme, mais pas au point de dissimuler ses imperfections ; il voit les défauts de son visage ; il ne cache pas sa légère coquetterie, ni la froideur de sa complexion, bien qu'il sache ce qu'une telle constatation peut avoir de désobligeant : « Une femme n'aime pas à entendre dire qu'elle n'a été vertueuse que par tempérament ; peut-être même en est-il qui préféreraient qu'on les crût un peu coupables. » L'épigramme est jolie ; elle donne une idée de l'aisance spirituelle avec laquelle M. Boissier entre dans les détails de la vie privée de son héroïne. Après « la femme », il étudie « l'écrivain », mais en se plaçant au point de vue historique, et non proprement littéraire. Il recherche comment s'est formé ce style tout ensemble si sûr et si naturel, note l'influence qu'ont pu avoir sur M^{me} de Sévigné ses premiers maîtres, ses lectures, ses fréquentations mondaines, explique, en un mot, plutôt qu'il ne vante, même ce qu'il admire le plus. Enfin il arrive à

« l'œuvre », et, comme on peut s'y attendre, il annonce l'intention de traiter ces lettres « comme de véritables documents historiques, » mais non pas pour y chercher des événements inédits : l'histoire qu'il veut faire est celle des mœurs. « Figurons-nous que nous venons de lire sa correspondance entière, et que, le livre fermé, revenant sur nos souvenirs, nous nous demandons quelle idée elle nous donne des gens qu'elle a connus, en quoi cette société est semblable à la nôtre et en quoi elle en diffère. » A vrai dire, il insiste plus sur le second point que sur le premier. En retraçant la vie des contemporains de Louis XIV dans leur famille, aux eaux, à la campagne, en scrutant leurs opinions monarchiques et leurs croyances religieuses, il s'applique surtout à faire ressortir ce qui sépare leur manière de sentir de la nôtre ; historien soucieux de vérité, artiste épris de couleur locale, il goûte principalement dans les lettres de M^{me} de Sévigné ce qui exhale le parfum des mœurs disparues.

Le succès très vif du volume de M. Boissier sur madame de Sévigné le désignait pour être le biographe de l'écrivain qui, avec elle, nous fait le mieux connaître le xvii^e siècle, et l'on comprend qu'après les lettres de la marquise, il ait abordé les *Mémoires* de Saint-Simon (1892.) Le sujet, cette fois encore, était fait pour lui plaire et lui convenir. Il avait devant lui un de

ces auteurs qu'il aimait tant à étudier, aussi peu affecté, aussi peu « homme de lettres » que possible, un écrivain qui confessait bonnement n'avoir jamais été « un sujet académique », mais en revanche un homme d'une âpre et forte originalité, se dévoilant sans réserve dans tout ce qu'il écrivait, criant à tue-tête ses passions et ses rancunes. C'était, pour un tel peintre, un modèle à souhait que ce duc et pair. Les petits côtés du personnage, ses préjugés, ses disputes d'étiquette, ses dédains puérilement surannés pour la « robe » et la « plume », égalaient doucement la malice de M. Boissier ; et ce qu'il y a de plus extraordinaire en Saint-Simon, la vigueur insolite de ses haines, la pénétration de ses jugements, la force éclatante de son style, ne sauraient le déconcerter : ne connaît-il pas Tacite ? et l'auteur des *Mémoires* est-il un satirique plus rude ou un écrivain plus puissant que celui des *Annales* ? Il n'est donc pas surprenant que M. Boissier ait parfaitement compris Saint-Simon. Une très amusante biographie, à la fois copieuse et rapide, suit Saint-Simon au logis paternel, à l'armée, à la Cour, aux affaires, dans la retraite, expliquant comment les traditions de famille, les déceptions de Cour, les rêveries politiques, les bouderies d'une vieillesse isolée, sont venues se fondre dans un torrent de colère et d'aigreur, et ont produit le chef-d'œuvre enfleé qui s'appelle les *Mémoires*. En ayant démêlé

les origines, M. Boissier est à l'aise pour en apprécier la portée. Quand il lui faut, pour mesurer la justesse d'esprit de l'historien, reprendre ses opinions les plus saillantes, il les contrôle avec une liberté de jugement bien rare en un sujet si complexe. Il n'est pas dupe, cela va sans dire, des grandioses apparences de cette Cour dont Saint-Simon a écrit tant de mal ; mais il n'est pas davantage dupe de Saint-Simon. Sur les grandes figures de l'époque, sur Louvois ou Villars, sur Louis XIV ou madame de Maintenon, il formule à son tour une appréciation, souvent neuve, toujours ferme et mesurée, absolument comme il l'avait fait sur César ou Auguste. Deux chapitres, qui se suivent et se répondent, exposent, en toute franchise, les raisons qui rendent précieuses les informations de Saint-Simon et celles qu'on a de se méfier de lui : elles se balancent très également ; M. Boissier ne cède ni à la tentation de surfaire son auteur, ni au malin plaisir de le critiquer à tout propos ; il est juste envers lui, chose difficile quand il s'agit d'un auteur si peu juste lui-même. Mais au fond peu importe à M. Boissier qu'il y ait dans les *Mémoires* tant d'assertions contestables : l'essentiel est qu'ils lui révèlent, en même temps que la personnalité si curieuse de celui qui les composa, un côté inédit de la société d'alors. Il sent très bien que leur mérite incomparable, plus que la verve du polémiste, plus que la hardiesse ima-

gée du style, c'est l'intensité de l'évocation qui s'en dégage ; et, dans une spirituelle conclusion, il montre que Saint-Simon peut seul repeupler pour nous le « désert » de Versailles. Même, il n'est pas loin de penser que, par ses médisances cruelles, l'observateur fait du bien à ses pires ennemis, puisqu'il nous les a rendus plus humains et plus présents : « Si le siècle ne nous semble plus aussi parfait que nous nous l'étions imaginé, il deviendra plus vivant, ce qui est le premier de tous les mérites. Nous l'admirerons peut-être un peu moins de cette admiration béate, qui se transmet par tradition, mais nous lui serons plus attachés, et nous trouverons à l'étudier l'intérêt qu'on prend aux choses qui respirent. » Ces derniers mots nous paraissent caractériser aussi bien M. Boissier que Saint-Simon lui-même, et marquer le point par où pouvaient entrer en contact deux natures, d'ailleurs si dissemblables. La vie, la vie réelle, non arrangée ni idéalisée, voilà ce que M. Boissier cherchait avant tout, ce qu'il a trouvé chez Saint-Simon, comme chez madame de Sévigné, comme chez Cicéron. Tacite ou Martial, et c'est pour l'y avoir trouvé qu'il lui a volontiers pardonné ses chimères de réformateur, ses erreurs, ses colères, et ses fautes de français.

Ces deux élégants petits livres sur madame de Sévigné et sur Saint-Simon se ressemblent à beaucoup d'égards. Ils ont je ne sais quoi de plus

leste et de plus dégagé peut-être qu'aucun autre ouvrage de M. Boissier : on croit sentir qu'ils ont été écrits comme par délassement, entre deux études de philologie ou d'épigraphie latine. A eux deux, ils représentent l'apport de M. Boissier à l'histoire des lettres françaises, apport vraiment précieux par la qualité, sinon par l'étendue. M. Boissier ne s'en est du reste pas tenu là ; les circonstances l'ont amené à s'occuper encore, sous une autre forme, de littérature moderne.

En 1876, l'Académie française perdit un de ses membres les plus vénérables, Patin, professeur de Sorbonne, auteur des *Tragiques grecs* et des *Études sur la poésie latine*. M. Boissier fut appelé par 23 voix contre 9 au fauteuil de son ancien maître¹. Il le connaissait bien, il en parla bien aussi. Il reconnut vite que la vie de son prédécesseur, tout unie, n'offrait pas matière à de grands effets d'éloquence : « Les gens sages, comme les peuples heureux, n'ont pas d'histoire. » Il prit donc le parti de dépeindre Patin comme Patin avait vécu, très simplement. En analysant ses ouvrages, il insista principalement sur les qualités qu'il possédait lui-même. Quand il le loua d'avoir appliqué aux littératures anciennes la solide méthode historique

1. Il avait été déjà candidat aux fauteuils de Saint-Marc Girardin et de Jules Janin, et il avait vu élire avant lui M. Mézières et John Lemoine.

inaugurée par Villemain, en replaçant les œuvres poétiques dans leur milieu politique et social ; quand il le félicita d'avoir lancé dans la circulation bon nombre d'idées neuves et fines, dont l'originalité était devenue moins saisissable par leur succès même, comme celle de ces mots d'esprit dont les gens du monde, à force de les répéter, finissent par se croire les auteurs ; quand il célébra son goût élargi par l'histoire, capable de comprendre Eschyle aussi bien que Sophocle, et Ennius aussi bien que Virgile, les auditeurs durent penser qu'il méritait, autant et plus que Patin, les éloges qu'il lui décernait. n'est-ce pas une véritable profession de foi que cette définition de la méthode de son devancier ? « M. Patin ne pensait pas comme tant d'autres que la littérature de la science s'embarassent mutuellement et qu'il convient de les séparer ; il croyait au contraire qu'en s'unissant ensemble, elles peuvent se rendre beaucoup de services. Le vif sentiment des beautés littéraires, un goût juste, éveillé, délicat, empêchent un érudit de dire beaucoup de sottises ; et, de son côté, un littérateur se trouve bien d'avoir des informations exactes et de connaître à fond les choses dont il parle. » On ne peut pas dire que M. Boissier prête ici à Patin ses propres opinions, car c'étaient bien aussi celles du vieux doyen de Sorbonne, mais il est clair que dans la netteté et la force qu'il met à les formuler se trahit l'ac-

cent d'une déclaration personnelle. Il ne s'oublie pas non plus en retraçant la biographie de Patin : on peut lui appliquer à lui-même la louange qu'il donne à son devancier, d'avoir fui la politique et de n'avoir voulu être « qu'un savant et un lettré ; » on peut penser aussi qu'il plaide *pro domo sua* dans la jolie page où il rappelle les honneurs accumulés sur la tête du docte humaniste, et où il proclame que, s'il est beau de voir les âmes héroïques aux prises avec la mauvaise fortune, il n'est pas inutile, pour l'exemple, que, de temps en temps, les faveurs du sort aillent aux gens de vie simple et de sérieux labeur. Il légitimait ainsi toutes les distinctions qu'il avait déjà reçues, toutes celles qu'il devait recevoir par la suite, et qui d'ailleurs furent pour lui des occasions de travail plus que des satisfactions de vanité : nul n'a mieux appliqué le principe des anciens, que tout honneur est une charge, *nemo honoratus nisi oneratus*. Bref, dans ce discours de réception, si M. Boissier dépeint très bien celui qu'il remplace, il se dépeint encore mieux lui-même, et c'est ce qui en fait pour nous le principal intérêt.

L'Académie, disait Voltaire, est une maîtresse contre laquelle les gens de lettres font des chansons jusqu'à ce qu'ils la possèdent, et qu'ils négligent dès qu'ils ont obtenu ses faveurs : M. Boissier, qui ne l'avait pas chahonnée avant, ne la délaissa point après. Il fut un académicien

exemplaire par le zèle, la ponctualité, la fierté, la joie même, qu'il apporta à cette tâche. Les anciens élèves de l'École normale n'ont pas oublié avec quel air de robuste allégresse il leur racontait chaque semaine les choses académiques. Toutes les séances, jusqu'à celles du Dictionnaire, lui paraissaient amusantes : il prétendit même publiquement qu'elles étaient amusantes pour tout le monde, que Labiche, par exemple, y prenait le plus vif intérêt. Sa réponse au discours de réception de M. Ernest Lavisse, laquelle nous empruntons cette réflexion, contient des passages fort remarquables, de lumineuses analyses des ouvrages de M. Lavisse sur l'histoire d'Allemagne, notamment, à propos de la *Jeunesse du Grand Frédéric*, un portrait du roi-Sergent étincelant de vie et de couleur. Cette arangue le cède pourtant à celle qu'il prononça l'année suivante, en 1894, en recevant Challe-mel-Lacour, successeur de Renan. Challemel, sous prétexte de franchise, avait rudement traité Renan : classique au goût étroit, philosophe car-résion, démocrate doctrinaire, il avait foudroyé au haut de son triple dogmatisme l'ondoyant et délicieux auteur des *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. M. Boissier, très doucement, mais très fermement, remit les choses au point. Il rappela qu'il avait quelque droit de croire qu'il connaissait Renan, l'ayant vu à l'œuvre si longtemps et de si près, dans deux Académies et au Collège

de France. Il protesta contre la légende qui s'obstinait à en faire seulement le plus frivole des artistes et le plus exquis des amuseurs, et déclara tout net qu'on ne pouvait le comprendre si l'on faisait abstraction de ses travaux scientifiques : « Renan est toujours parti de la science, et y est toujours revenu. » Il reconnut que, sans doute, il y avait eu duel parfois chez Renan entre le littérateur et le savant, mais il montra que le premier devait à l'autre ce substratum solide que les nuages de la fantaisie ne peuvent voiler qu'aux yeux des observateurs peu perspicaces. Surtout (et ici nous le retrouverons bien, avec son horreur de toute partialité), il rendit hommage à Renan pour le respect avec lequel ce libre penseur avait parlé du christianisme, et essaya d'en tirer une leçon à l'adresse des deux partis qui se disputaient la direction de la société française. « Ne pouvant se supprimer l'un l'autre, dit-il, il faut bien qu'ils finissent par se supporter. A ces querelles sans résultat et sans terme, je ne vois d'autre remède que la tolérance et la liberté. » Il y avait quelque mérite à prêcher ainsi la paix morale dans un monde si divisé, ainsi qu'à porter un jugement si mesuré sur Renan au lendemain de sa mort. On a écrit sur le petit Breton de Tréguier des pages plus délicates, plus poétiques : il n'y a guère de portrait où soient mieux mis en lumière les côtés sérieux de l'historien.

Un an après avoir prononcé ce beau discours, à la mort de Camille Doucet, M. Boissier devint secrétaire perpétuel de l'Académie, et se trouva ainsi doublement le successeur de Patin. Il inaugura, dans la rédaction des rapports annuels sur les prix littéraires, une méthode nouvelle. Les prix s'étaient tellement multipliés, qu'à vouloir les mentionner tous on risquait de tomber dans une sécheresse de palmarès. M. Boissier se résolut aux coupes nécessaires. Il sabra la foule des romans honorés du prix Montyon : leurs auteurs durent verser quelques larmes ; mais cela lui permit de donner une idée plus complète des ouvrages vraiment importants que l'Académie avait couronnés, et de transformer le rapport, selon ses propres expressions, en « un tableau, fort incomplet, sans doute, mais utile à connaître, du mouvement littéraire pendant la dernière année. » A la tâche ainsi comprise, il apporta de remarquables qualités de critique, et d'abord une lucidité et une rapidité d'analyse qu'il est difficile de surpasser. Sacrifiant les détails superflus, dégageant l'idée essentielle, la condensant dans une formule aussi sobre que saisissante, il arrivait à donner en une page, en quelques phrases, la substance de tout un livre, — et, très souvent, d'un livre tout nouveau pour lui, éloigné de sa compétence spéciale. Histoire, poésie, voyages, philosophie, critique dramatique, littérature étrangère, il parlait également de tout, aidé sans doute par les rapporteurs

spéciaux, mais pourtant se réservant le dernier travail d'assimilation et de mise au point. A cette souplesse d'esprit, il joignait enfin une rare modération de jugement, rendant justice à des écrivains très différents de lui. Ce soin du rapport annuel, dont il avouait volontiers la lourdeur, et qu'il assumait, on peut le dire, jusqu'à la veille de sa mort, ne suffisait pas à ses yeux pour acquitter ses devoirs de secrétaire perpétuel. Il avait commencé, et mené jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, des recherches sur l'histoire de sa Compagnie. Il y voyait, entre autres avantages, celui de rattacher l'Institut à sa double origine, monarchique et révolutionnaire. Quand il présida la séance des cinq Académies en 1892, il remarqua que l'Institut avait pour fondateurs aussi bien Condorcet et Lakanal que Richelieu et Colbert : c'était plus qu'une boutade piquante ; c'était, chez cet homme de tradition, un désir légitime de ne rien abdiquer des origines complexes, et parfois contradictoires, d'où procèdent les choses d'aujourd'hui.

A l'Académie des Inscriptions, où il entra en 1886 en remplacement de l'épigraphiste Léon Renier, son rôle fut moins marqué, sans être effacé pourtant. Il y représenta dignement l'alliance de la culture littéraire et de l'érudition en face de confrères qui, pour la plupart, étaient plus étroitement spécialisés que lui, mais qui faisaient autant de cas de sa rectitude de jugement que de son talent d'écrivain. Il y fut souvent aussi, dans main-

te question d'histoire ou de philologie, le défenseur des opinions accréditées. Lorsque tel de ses confrères, archéologue éminent et novateur audacieux, venait apporter une interprétation inédite d'un texte classique ou d'un mythe ancien, M. Boissier défendait les positions traditionnelles contre l'hypercritique de son jeune adversaire : « Vous m'amusez beaucoup, » lui disait-il en riant, et la lutte courtoise, si elle ne décidait rien, faisait admirer du moins la verdeur juvénile du vieux latiniste.

Ce n'est pas tout. M. Boissier fut, durant de longues années, membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique, et cela dans la période où furent décidées les transformations les plus nombreuses et les plus graves de notre éducation nationale. Si l'on songe en outre que, même avant 1870, il avait été associé aux tentatives faites pour moderniser l'enseignement des lycées, vivifier celui des Facultés, et créer celui des Hautes Etudes, on peut dire qu'aucune des réformes qui eurent lieu, depuis Duruy jusqu'à M. Leygues, en passant par Jules Simon, Jules Ferry et M. Léon Bourgeois, ne se fit sans qu'il fût appelé à donner son avis. Cet avis ne fut pas toujours écouté, cela va sans dire, et il ne fut pas, ou du moins ne parut pas toujours le même. Jusque vers 1880, M. Boissier eut dans les questions pédagogiques une attitude de novateur, et ensuite une attitude de conservateur. Fut-ce réellement lui qui chan-

gea ? nous croyons plutôt que ce furent les circonstances. Il appuya d'abord les modifications qui lui semblaient indispensables pour adapter aux besoins de la société contemporaine le vieil édifice universitaire ; quand elles furent accomplies, et qu'il vit que d'autres allaient plus loin encore, il refusa de les suivre. Ainsi, pour ce qui est de l'enseignement supérieur, il jugea qu'il ne devait pas rester ce qu'il était en 1850, une simple collection de causeries brillantes et vagues devant un public d'amateurs ; il voulut qu'on fît de vraie science, devant de vrais élèves : de là son adhésion aux mesures de Duruy, d'Albert Dumont, de M. Liard ; de là son rôle dans la fondation de l'Ecole des Hautes Etudes et dans l'inspection des Facultés des lettres. Mais plus tard, il pensa qu'on oubliait un peu trop la formation générale de l'esprit pour une érudition de plus en plus technique : dans sa réponse à M. Lavissee, il eut quelques mots de regrets pour les anciens « cours de Facultés » ; il s'opposa de tout son pouvoir, comme humaniste encore plus que comme normalien, à la suppression de l'Ecole normale, et aux autres décisions animées du même esprit. Pareillement, en ce qui concerne les lycées, il commença par approuver qu'on en chassât les exercices démodés et purement formels, qu'on donnât plus de place aux lettres françaises et étrangères, à l'histoire, aux sciences, que l'antiquité elle-même y fût étudiée d'une manière moins

exclusivement littéraire. Mais l'enseignement « moderne » l'inquiéta, et la réforme de 1902 le désola : il craignit qu'une éducation toute scientifique, hâtivement spécialisée, strictement utilitaire, ne fût le commencement de la barbarie. Il n'est donc possible de le ranger, en matière pédagogique, ni parmi les réactionnaires obstinés ni parmi les révolutionnaires systématiques : il fut là, comme en beaucoup d'autres choses, un homme de juste milieu. Son action ne fut pas, au surplus, aussi prépondérante dans ces grands débats que celle de Duruy, de Jules Simon, de Gréard ou de M. Lavissee : il y eut cependant une part réelle, sinon capitale, et l'on ne pourra faire l'histoire de l'instruction publique au xix^e siècle sans mentionner ses interventions diverses et inégalement heureuses.

Ce n'est pas tout encore. Dans la dernière période de sa vie, on ne saurait nommer toutes les sociétés dont il fut membre ou président, mais il en est une qu'il ne nous pardonnerait pas d'omettre, c'est l'Association des anciens élèves de l'Ecole normale, qu'il dirigea de 1883 à 1906. Il trouva là l'occasion de faire beaucoup de bien, avec un empressement infatigable et une discrétion élégante, l'occasion aussi de dire, dans ses discours annuels, beaucoup de bonnes choses. Il y saluait au passage les grands morts qu'il avait connus, Taine, Duruy, Pasteur, Jules Simon, Henri Wallon, dessinant à grands traits

de fort curieuses silhouettes. Surtout il s'attachait à entretenir chez ses camarades les qualités moyennes et solides qu'il regardait comme les vertus professionnelles de l'universitaire : le dévouement aux obligations de métier, le culte de la science et du travail, la tolérance large et loyale. Il fut même éloquent pour prêcher ces sentiments dans les années troublées de la fin du xix^e siècle. En 1899, félicitant les historiens de se transporter dans la vie antique, il ajoutait : « On reproche à ce genre d'excursions de nous arracher à la vie présente. Rien n'est plus vrai, mais c'est précisément le mérite que je leur trouve et ce qui me les fait aimer. Heureux ceux qui, dans la triste époque où nous vivons ont pu se dégager des médiocrités qui nous entourent, qui se sont fait, dans les pays enchanteurs de l'antiquité, à quelques pas du Parthénon et du Colisée, ou dans les régions sereines de la science pure, un coin de terre bénie, où n'arrive pas le bruit de luttes stériles, et qui poursuivent, dans le silence et la paix, l'étude des grandes questions qu'ils ont entrepris de résoudre ! Plus tard, quand le temps aura remis tout à son point, il se trouvera que ces gens qui ne paraissaient occupés que de curiosités vaines, qu'on appelait des rêveurs et des inutiles, seront ceux en somme qui auront le mieux fait les affaires de l'humanité. » Belles et graves paroles, qui expriment fortement la conception de la vie de M. Boissier.

Dédaigneux des agitations oiseuses et des intrigues mesquines, il est maintenu éloigné de la politique; il n'a voulu être qu'un professeur, un érudit et un lettré, et n'a jamais pensé que ce fût là s'amoindrir.

Il ne s'est pas trompé. Cette façon de comprendre l'existence, qui paraît bien lui avoir donné tout le bonheur auquel il pouvait aspirer, assure à son souvenir une estime durable. Il a servi à sa manière les intérêts intellectuels de son pays : son œuvre n'est-elle pas la meilleure expression de l'esprit français se retrouvant dans l'antiquité latine, et en traçant l'image la plus vraie et la plus vivante? Son nom représentera une date dans l'histoire de la culture littéraire en France, le moment précis où le vieil humanisme classique, mis en présence de l'érudition allemande, en a pris tout ce qu'il pouvait s'assimiler sans perdre ses dons natifs. Avec lui, enfin, est mort quelque chose de notre patrimoine, une chose qu'il sied de saluer avec beaucoup de respect et un peu de mélancolie, parce que sans doute on ne la reverra plus : il y aura, il y a déjà des savants plus érudits et des lettrés plus originaux; mais se trouvera-t-il beaucoup d'hommes chez qui les qualités littéraires et scientifiques s'unissent en un équilibre si harmonieux, si conforme aux traditions de notre race ?

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	v
I. — Le mariage religieux à Rome.....	1
II. — La légende d'Hercule à Rome	37
III. — L'histoire sociale d'une montagne romaine..	115
IV. — Un philosophe ministre sous l'empire romain.	177
V. — Les polémiques de saint Jérôme.....	233
VI. — Un historien de Rome au xix ^e siècle : M. Gas- ton Boissier.....	291
